

Identidades urbanas

383

Sergio Tamayo y Kathrin Wildner
(coordinadores)



Cultura Universitaria | 85 | Serie Ensayo
Universidad Autónoma Metropolitana



portada
Elena Segurajáuregui
Adiós
messotinta
30 x 29 cm
2004

IDENTIDADES URBANAS

COLECCIÓN CULTURA UNIVERSITARIA

| 85 |

SERIE ENSAYO

COORDINACIÓN GENERAL DE DIFUSIÓN CULTURAL

Departamento Editorial

218320

CD. 2894687

IDENTIDADES URBANAS

Coordinadores

Sergio Tamayo
Kathrin Wildner



2894687



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UAM
H-1753
I 3-4

Rector general

José Lema Labadie

Secretario general

Luis Javier Melgoza Valdivia

Coordinador general de Difusión Cultural

Hernán Lara Zavala

Rector Unidad Azcapotzalco

Adrián Gerardo de Garay Sánchez

Secretaria de la Unidad

Sylvie Turpin Marion

División de Ciencias y Artes para el Diseño

Gabriela Paloma Ibáñez Villalobos

Área de Estudios Urbanos

Oscar Terrazas Revilla

Primera edición: 2005

© Universidad Autónoma Metropolitana

Cozumel 35-B, col. Roma Norte, 06700 México, D. F.

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra

-incluido el diseño tipográfico y de portada-,

sea cual fuera el medio, electrónico o mecánico,

sin el consentimiento por escrito del editor.

ISBN: 970-31-0457-6

ISBN de la colección: 970-620-770-8

Impreso en México / Printed in Mexico

PRESENTACIÓN

a François Tomas
in memoriam

Este libro intenta *de-construir* de manera analítica los fundamentos con los cuales es posible comprender y explicar las identidades urbanas. En consecuencia nos hemos centrado en aquellos aspectos teórico-metodológicos de la relación identidad-espacio que hacen referencia a la *construcción* o *crisis* de tales identidades.

En ocasiones el uso que se le ha asignado a esta noción no ha sido suficientemente esclarecedor del comportamiento humano, y se ha prestado más bien a manipulaciones teóricas y empíricas que han justificado interpretaciones predeterminadas. Por esa razón, nos ha parecido pertinente un libro que profundice en varios ensayos la búsqueda y comprensión de aquellos principios analíticos con los cuales es posible examinar de manera crítica a las identidades y su relación con el espacio urbano, sin provocar dogmatismos o estereotipos.

Esta motivación intelectual provino del Programa de Investigación en Identidades Urbanas que se impulsa desde 1993 en el Área de Estudios Urbanos, del Departamento de Evaluación del Diseño, en la Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Azcapotzalco. Este programa obtuvo

una primera concreción en 1995 cuando se inició la Línea de Estudios Urbanos del posgrado de diseño, siendo el programa de identidades urbanas uno de sus componentes.

A partir de entonces se generó una gran red de intercambios entre profesores, investigadores y estudiantes de maestría y doctorado que abordaban, de una manera más o menos explícita y concreta, temas como: movimientos sociales, vida cotidiana y vivienda social, práctica estética y calle pública, la fachada arquitectónica como interfase entre el espacio privado y público, ciudadanía y proyectos de ciudad, formas simbólicas de la plaza pública, geosímbolos y arquitecturas monumentales, correspondencia entre forma urbana y forma social, lugares de globalización, espacio público y participación ciudadana, modernidad y posmodernidad, utopías urbanas, entre otros.

Esta diversidad de temas se abordaron bajo una perspectiva cualitativa, influenciada de manera directa de la antropología, pero enriquecida por otras experiencias disciplinarias como la sociología comprensiva, la semiótica socioespacial, la estética, la arquitectura, el urbanismo y la geografía humana. La vinculación que este grupo interdisciplinario logró del tema de las identidades urbanas y las metodologías cualitativas se reflejó en trabajos conjuntos importantes como el Seminario de Identidades Urbanas del posgrado de diseño, el Seminario Café de la Ciudad y el Taller de Etnografía Urbana del Área de Estudios Urbanos, y la Antología sobre prácticas y métodos cualitativos con la participación de casi todos los colaboradores de la presente investigación.

Como resultado de este intercambio surgió la necesidad de escribir este libro colectivo, cuyo objetivo primordial radica en la disección teórica y metodológica de las identidades urbanas, con el fin de colaborar en el debate actual acerca de la construcción y crisis de las identidades. Se constituyó entonces un seminario donde discutimos la idea central del libro, primeros bocetos de los artículos, temas, las interrelaciones, po-

sibilidades de estructuración de los capítulos, primeros borradores y los trabajos finales. Además, se formaron grupos reducidos para reflexionar más en las propuestas, vinculados, uno, alrededor del tema particular del espacio, y otro sobre identidades colectivas.

Contamos con el apoyo invaluable de Mariana Portal de la UAM Iztapalapa, de Silvia Bolos de la Universidad Iberoamericana, y de Fernando Salmerón del CIESAS, quienes criticaron e hicieron comentarios pertinentes a cada artículo, así como a la estructura general del libro.

El volumen está dispuesto en tres apartados: “De teorías”, “De métodos cualitativos” y “Trabajos empíricos”. En la parte teórica Armando Cisneros Sosa expone la construcción de las identidades y el espacio desde la perspectiva de Heidegger; después, escudriñando los distintos enfoques sobre la vida cotidiana se presenta el capítulo de María Teresa Esquivel Hernández; más adelante Sergio Tamayo reconstruye las identidades desde la visión de la ciudadanía; Miguel Ángel Aguilar D. desarrolla los conceptos de ciudad, territorio, localidad y espacio vinculados a la construcción identitaria; después, Jorge Morales Moreno debate un tema polémico en relación con la multiculturalidad y la posmodernidad.

En la segunda parte los artículos enfatizan en las aproximaciones metodológicas cualitativas. El ensayo de Kathrin Wildner pondera la relación espacio urbano e identidades desde distintas miradas etnográficas; Vicente Guzmán Ríos resalta la importancia del espacio en la construcción de la identidad a partir de las prácticas estéticas; Juan Manuel López Rodríguez realiza un recorrido de los principales postulados semióticos para descansar en la teoría del signo de Peirce; y Jorge Ortiz Segura destaca las distintas corrientes cualitativas que han influido de manera directa o indirecta en el análisis de las identidades, desde el procesualismo, los estudios de caso, la etnometodología y el interaccionismo simbólico.

En la tercera parte concentramos los trabajos empíricos que reflejan, con referencias explícitas, la construcción y crisis de las identidades ur-

banas. El trabajo de François Tomas establece el proceso socioespacial en el cual se construye y desvanece la identidad del barrio de Tepito a partir de la acción de los actores; Eduardo Nivón Bolán destaca la construcción de las identidades políticas en el movimiento de los ejidatarios de San Salvador Atenco, como resistencia a la construcción del aeropuerto internacional de la ciudad de México.

Antes de iniciar este relato teórico, metodológico y empírico, destacamos a manera de preámbulo aquellos elementos relevantes para la comprensión de la identidad y el espacio. No pretendemos pensarlo como una introducción sino como una síntesis a partir de los principales atributos que los autores desarrollan en sus trabajos. Así, la entrada es en realidad una posible salida, recapitulación colectiva de este libro y de nuestra particular visión sobre el tema.

Esta obra constituye la conjunción del esfuerzo intelectual de sus autores, quienes provienen de distintas instituciones afines: los departamentos de Sociología y Antropología de la UAM Iztapalapa, el Departamento de Teoría y Análisis del Diseño de la UAM Xochimilco, los departamentos de Sociología y de Evaluación del Diseño de la UAM Azcapotzalco, la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, el Departamento de Etnología de la Universidad de Hamburgo y la Escuela Superior de Diseño de Karlsruhe, Alemania, así como el Grupo de Investigación sobre América Latina de la Universidad de Toulouse, Francia.

Queremos agradecer la confianza intelectual que brindaron los maestros Luis Ignacio Sáinz y Gilberto Alvide, sin cuyo apoyo no se hubiesen plasmado estas ideas. Agradecemos el interés de Hernán Lara Zavala y Juan Carlos Rodríguez Aguilar, de la Coordinación General de Difusión Cultural, y especialmente el cuidado de Rodolfo Bucio para esta edición. Asimismo, el apoyo incondicional de Paloma Ibáñez, directora de la División de Ciencias y Artes para el Diseño de la unidad Azcapotzalco, así como su Área de Estudios Urbanos, por las contribuciones a esta publicación.

ESPACIOS E IDENTIDADES

SERGIO TAMAYO Y KATHRIN WILDNER

Para fines de este estudio es relevante descifrar el significado del término identidad y su expresión más precisa en el espacio urbano, el más densamente habitado del mundo contemporáneo. Nuestro objetivo al respecto es responder a las preguntas siguientes: ¿a qué nos referimos cuando hablamos de identidad? ¿Qué es, en concreto, una identidad urbana? ¿Cómo se construyen, reconstruyen o deconstruyen las identidades con relación al espacio urbano? ¿Cuál es la relación entre espacio e identidad en el contexto de las transformaciones globales y la producción de “nuevos espacios” urbanos? ¿Qué explica el estudio de las identidades urbanas? ¿Cuál es su potencial teórico y metodológico? ¿Cuáles son sus límites para descifrar la sociedad en el presente?

Este libro intenta responder esas interrogantes desde una perspectiva teórica, metodológica y empírica. Es importante ubicar los cambios en el contexto histórico e intelectual que explican la crisis de paradigmas en que estamos incrustados: la enorme fragmentación de aquellas identidades antes vinculadas a la modernidad, al nacionalismo y a las mentalidades del gran relato; la emergencia de posturas acríticas y conservadoras con

respecto a este tema, relacionada con lo que Habermas ha llamado el nuevo oscurantismo en algunas de las visiones del mundo moderno.

Estas posturas nuevas en apariencia se fundamentan en un exacerbado eclecticismo y en la reivindicación de ideologías que propugnan la pluralidad y la tolerancia, pero sin pretender modificar las relaciones de dominación que existen en el sistema mundial. Este nuevo relativismo cultural ha cultivado una apología de las identidades culturales como si fuesen modelos de resistencia a la globalización y al neoimperialismo, o al contrario como prácticas ingenuas cargadas de cotidianidad y costumbrismo. Tales posturas posmodernas, a pesar de su relativismo, parten de una crítica totalizadora a la modernidad capitalista, al mismo tiempo que descalifican las utopías anticapitalistas nacidas también de la modernidad, como el socialismo, el marxismo, el nacionalismo revolucionario, el Estado de bienestar, los derechos universales, etc. En apariencia, estas críticas se ubican como opositoras de la modernidad capitalista, pero en esencia reivindican la fragmentación y el reduccionismo producto de aquella y se aíslan de las contradicciones fundamentales, que en verdad explican la desigualdad y la injusticia sociales.

Así, este trabajo no es una apología a las identidades. Al contrario, las entiende como una forma compleja y cultural que refleja las contradicciones sociales de la vida cotidiana de los individuos, así como la dialéctica de la resistencia a la dominación. Habría que aclarar que unas formas buscan construir nuevas utopías, mientras que otras se entronizan en el pasado milenario.

El derrumbe del muro de Berlín —y el desmantelamiento del erróneamente llamado socialismo real— produjo una avalancha de acontecimientos, reajustes y desquiciamientos sociales a nivel mundial. A esta escala, la sociedad ha experimentado una situación inédita de violencias sociales e institucionales. Así, la evidencia ha desmentido a los intelectuales que han propugnado por la desaparición e inexistencia de revoluciones sociales.

Desde 1968 en cada rincón del globo han surgido diversas situaciones de violencia y resistencia social: violencia institucional y social, violencia vertical y horizontal, violencia urbana y rural. Un ejemplo fue la guerra oculta de Estados Unidos contra la Unión Soviética en Afganistán hacia la década de los ochenta, que parecía corregir la imprudente decisión soviética de controlar a un país pobre, con el propósito de defender sus fronteras estratégicas. Hoy podemos asegurar que la intervención norteamericana, residuo final de la guerra fría, sólo generó más violencia y resentimiento, así como el fortalecimiento de identidades basadas en un modelo de explicación fundamentalista y cerrado.

Poco después el mundo, azorado, conoció la masacre de estudiantes por el ejército chino en la Plaza de Tiananmen; el desmoronamiento de la república yugoslava por guerras étnicas fratricidas entre eslovenos, macedonios y serbios; la violencia social desatada entre checos y eslavos; y sólo para no ser repetitivos, el conflicto entre chechenos y rusos.

Pero la violencia se ha desatado también en los países centrales: grupos fundamentalistas de sectas religiosas se suicidan en masa en Waco, Texas, y San Diego, California. La expansión de un terrorismo propio que se expresó con los atentados en rascacielos, la arquitectura más representativa del éxito capitalista, como en las ciudades de Oklahoma y Nueva York, esta última en aquel fatídico martes negro del 11 de septiembre de 2001, cuando dos aviones se estrellaron en las torres gemelas del World Trade Center, derribándolas después.

Han resurgido identidades colectivas que se someten a dogmas religiosos, que justifican para sus partidarios la violencia como práctica. Así en parte puede explicarse el conflicto en Irlanda. Las autonomías regionales y culturales se han convertido en identidades separatistas, reconstruyéndose en medio de la violencia cotidiana, como en España; la estigmatización racial y étnica reaparece en Alemania contra los turcos y en Francia contra los árabes. La guerra fratricida en la que se han empeñado Israel

y Estados Unidos contra Palestina por el control de recursos y territorios se ha justificado en reclamaciones religiosas históricas.

Esta lista muestra ejemplos diversos de violencia en el mundo, cuyas causas y desarrollos deben explicarse en la interrelación de los impactos globales y las particularidades regionales. Llama la atención su recurrencia y la confirmación de las tensiones suscitadas entre distintas identidades colectivas y nacionales.

En América Latina las revoluciones nacionalistas y antiimperialistas padecieron en 1990 un revés en Nicaragua, y la fuerza del bloqueo norteamericano ha minado en forma dramática la economía cubana. Durante los noventa, las resistencias urbanas lograron detener proyectos de privatización en Bolivia, y el Congreso por primera vez observó una mayor representación de su diversidad étnica. En México, un presidente de derecha, Vicente Fox, derrocó 70 años de gobiernos priístas centristas, que fueron producto de la revolución de 1910; en contraposición, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional surgió reivindicando los derechos culturales de los indios, pero se ha erigido como el paradigma de la lucha anticapitalista a escala global. *Lula*, obrero del Partido del Trabajo, llegó a la presidencia en Brasil. Lo mismo pasa con la izquierda que, aunque populista, ganó en Venezuela y Ecuador, en Bolivia y en Chile.

Hoy, el mundo ha sido testigo de un reacomodo político incómodo, contradictorio, no sujeto a esquemas ideológicos preexistentes: por ejemplo, el primer ministro de Inglaterra Tony Blair, proveniente del Partido Laborista, se ha convertido en el gran aliado de la guerra que Estados Unidos se obstina en sostener contra Iraq. Un movimiento reformista y socialista en Francia que se unió electoralmente a la derecha para que la ultraderecha no llegase al poder, explica la fuerza que los fundamentalismos, de herencia fascista y chovinista, tienen en el mundo entero. En contraste, la socialdemocracia alcanzó la presidencia en Alemania; y en España, que perdió la continuidad del gobierno socialista, la ciuda-

danía asumió una postura derechista desde la democracia cristiana, y la rescata después de los atentados en Madrid.

En este panorama, ¿podríamos afirmar que ya no existen más revoluciones y violencia social en el mundo? De seguro no es el caso de las revoluciones nacionalistas, socialistas e islámicas de la última mitad del siglo XX, pero el mundo entero parece atravesar por una gran revolución, que se expresa de diversas maneras: *violenta, económica, tecnológica, social, política y cultural*. La economía mundial se ha unificado mientras que las ideologías nacionales se han fragmentado. En su lugar se han creado múltiples identidades aisladas, que no encuentran direccionalidad ni proyectos de futuro que guíen su accionar y las conecten entre sí, a pesar de importantes iniciativas internacionales como el Foro Social de Porto Alegre, Brasil, entre otros. Vivimos un mundo unipolar y monológico, como dice Jorge Morales Moreno. Y este estado de cosas ha exacerbado, no creado, mayores flujos migratorios, segmentación de los mercados laborales y de mercancías, aumento de refugiados y asilados, e ideologías nostálgicas que desean revivir un pasado que no podrá llegar nunca más.

El debate se ha dividido al menos en dos vertientes: una visión ha dado un viraje culturalista que trata de explicar la mundialización a partir de la fragmentación y justificarla. Las aspiraciones sociales que se han generado son de origen étnico: revindicar las nacionalidades basadas en raza, lengua y religión, y por eso mismo al elaborar apologías de ellas no es difícil alcanzar posturas racistas, dogmáticas y fundamentalistas. Tales posturas se identifican en la crítica de la posmodernidad y se refugian en el *pos* a todo: posracionalismo, posmodernismo, posnacionalismo, pospositivismo, posestructuralismo, posmarxismo. Este *pos* no siempre es de crítica, sino negación del presente e irresponsabilidad ante un futuro que no le interesa reinventar. Por eso la reacción de la autosegregación, *en muchos casos, explica las identidades culturales precisamente como*

reacción, es decir, se transforma reaccionaria; y a este tipo de posmodernidad se le puede identificar como la nueva oscuridad y el nuevo conservadurismo.

La otra visión se ha vinculado a una explicación distinta, neomarxista quisiéramos pensar, incluso puede considerarse una vertiente posmoderna, pero crítica, que entiende las contradicciones a nivel mundial y trata de conectarlas con las realidades geográficas y culturales de países y regiones. Es el caso de Immanuel Wallerstein, Pierre Bourdieu, Noam Chomsky, Eduardo Galeano, John B. Thompson, Jürgen Habermas, Perry Anderson, Marshall Berman, etc. No ha sido fácil, porque no existe aún la utopía que unifique la diversidad para encontrar un cauce que le permita a la humanidad pensar de manera global y actuar localmente y cambiar la colonización interna de la vida cotidiana, como las injusticias generadas desde la estructura social.

En este contexto social, político, ideológico, geográfico y cultural queremos ubicar el estudio de las identidades y su relación con las ciudades. Dos temas son conducentes de exploración: la identidad vinculada a la cotidianidad, la temporalidad y el conflicto; y la ciudad como espacio, que así lo estima Miguel Ángel Aguilar D., como esa instancia de creación persistente de referentes y disputas sobre la identidad.

LAS IDENTIDADES

Qué es la identidad

Para definir la identidad nos basamos en cuatro elementos: reconocimiento, pertenencia, permanencia y vinculación.

El primer elemento de la identidad es el reconocimiento, entendido como *el sentido de ser*, el concepto del yo, un proceso de autoidentificación, de autoestima y autodeterminación, es decir, de reconocerse a sí mismo. Me reconozco y me reconocen. Es el sentido de *quién se es* y cuál es la

relación de *mí* con los *otros*. Identidad es la construcción de una personalidad, como algo singular, auténtico y original.

Se aclara la identidad cuando se responde a las preguntas a) ¿Quién soy?; o b) ¿Quién eres?; o c) ¿Qué es una cosa que es descrita o valorada?

a) ¿Quién soy? Mujer, trabajo, soy esposa, madre, hija de un obrero y una ama de casa; voy a la iglesia, bauticé a mis hijos y tengo imágenes religiosas en mi casa; nací en México, en el estado de Sonora, soy yaqui; vivo en la ciudad de México, en Iztapalapa, en la colonia San Miguel Teotongo; mi esposo es policía preventivo, se va todo el día, llega muy cansado, y le gusta ver el futbol los domingos; casi no salimos, cuando lo hacemos vamos a la Basílica de Guadalupe o a Chapultepec o a la Alameda Central...

Otro relato podría ser:

a) ¿Quiénes somos? El Partido Político del Pueblo, una organización que busca el poder para el pueblo trabajador, oprimido y explotado; estamos conformados a nivel nacional, tenemos oficinas en todo el país, en cada ciudad; no creemos en la violencia, por eso participamos en elecciones, para que el pueblo con su voto reivindique la causa de los pobres; luchamos por un gobierno obrero, campesino y popular, por la reivindicación de las mujeres y los grupos más vulnerables; estamos en contra del capitalismo, de la burguesía explotadora, de la represión y la antidemocracia; afíliate y únete a la lucha contra el mal gobierno...

b) ¿Quién eres? Maestro, pero no ganas mucho. Te sientes superior porque sabes y quieres manipular a otros. Quieres ayudarles, pero tú mismo no alcanzas el éxito. Nadie te reconoce. Mírate, cómo vistes. Así, nadie te hará caso...

Uno más:

c) ¿Qué es? Es una ciudad bonita, muy grande. Tiene muchas iglesias, se pueden ver sus cúpulas desde lejos. Desde arriba parece una ciudad

dentada, porque resaltan a veces edificios de ocho niveles. Es visible la línea de rascacielos. Se ven árboles que equilibran el gris del concreto. Hay muchos niños de la calle, que limpian parabrisas en las esquinas. Desde arriba se ven fuertes amarillos, azules y verdes. Las calles están llenas de vehículos y vendedores ambulantes. Es una ciudad de *gays*, que ha votado por opciones políticas social demócratas...

En cada uno de los pasajes citados se observan no uno sino muchos roles y un esfuerzo por identificarse a sí mismos o describir lo externo para destacar sus características y diferenciarse o identificarse con ellas, evidenciando sus peculiaridades. El rol o el papel social de un individuo son conductas que se adoptan y por lo tanto ese rol es expresión de identidad. Como dice François Tomas, es aquello que justifica un comportamiento y puede percibirse. Un rol no puede ser autodestructivo o socialmente desaprobado. En el rol los individuos se identifican y se justifican para dar sentido a su existencia y cotidianidad. Ese sentido de existencia, o sea de la identidad, se fundamenta en lo que uno cree (el papel de las creencias), en las actitudes que admite en lo cotidiano o ante ciertas circunstancias y en un compromiso a una serie de ideales o valores. La identidad se conecta a los roles sociales porque es autorreconocimiento, autoestima, la necesidad de ser visible, de ser parte de una identidad colectiva.

Una definición básica de identidad, con relación al reconocimiento, es la igualdad de caracteres. Se es igual en naturaleza, en forma o cualidad. Esa igualdad se entiende como congruencia y compatibilidad. En los iguales existe la inclusión, la similitud. De ahí que la igualdad o similitud en todo constituye la realidad objetiva de una cosa, constituye su unicidad. Esa cosa, esa persona, ese grupo es así singular, íntegro, total y, por lo tanto, armonioso.

En la medida que algo es singular, se distingue. De ahí que la identidad tiene un carácter distinguible, distintivo. Es la personalidad de un individuo. Podríamos decir de manera asociativa que “esa ciudad tiene personalidad”,

“la personalidad jurídica o moral de esa asociación es ta”, “la personalidad de ella es atrayente y elegante”, etc. Esta distinción es la condición de ser de uno mismo, vinculado siempre a algo descrito y valorado.

El segundo elemento de la identidad es la pertenencia. Significa tener el dominio de algo, incluso de uno mismo. Es el proceso de situarse y al mismo tiempo poseer, apropiarse de las cosas, del espacio. Es adquirir, disfrutar o gozar de algo y, por lo tanto, del derecho a participar, de tener competencia sobre algo, formar parte. En tal sentido, si el reconocimiento está asociado al *ser*, la pertenencia está asociada al hecho de *estar* en un lugar, y por lo tanto es creación o apropiación del espacio, del territorio, de la jurisdicción. Si como dice María Teresa Esquivel Hernández el ser es el yo como ego, el estar es la apropiación. En el ser soy yo, yo que pienso, voy, vengo, hago. En el estar es lo que poseo, que se adhiere a mí: mi casa, mis cosas, mi pasión, mi alegría.

Estar en un lugar genera distintos niveles de arraigo y apego. Como subraya Armando Cisneros Sosa, estar significa habitar, poseer, producir y crear cosas. Aquí está una de las ligas directas de la identidad con el espacio, porque el ser posee un espacio, le da sentido al espacio, lo recrea, usa, gasta, reutiliza, lo viste, en suma, se internaliza en él.

Es el estar lo que permite entender el comportamiento de los individuos como práctica estética. Vicente Guzmán Ríos subraya que al situarse los individuos buscan sentir juntos el espacio. El estar, en consecuencia, puede tener distintos posicionamientos, se puede estar adentro o afuera, en la soledad o en compañía, se está de manera afectiva o se está en posesión.

Estas dos variables, el ser y el estar, son fuentes de identidad. Si esto es así, la identidad es la conciencia del ser y del estar colectivo. Parafraseando a Heidegger, Cisneros Sosa explica que la identidad es hacer, estar *metido en*, producir algo, encargarse de, ser responsable de, estar resuelto a. *Así, somos lo que hacemos.*

El tercer componente de la identidad es la permanencia. Se relaciona en forma estrecha con el tiempo y la duración del estar en un lugar, que comunica niveles de arraigo. Es la duración de sentirse parte de un nosotros semejante. Así, puede haber identidades de mayor permanencia que otras, como la diferencia entre pertenecer a un grupo étnico, ser mujer u hombre, pertenecer a un club deportivo, tener devoción religiosa o simpatía política por un partido, ser de una generación, de un grupo juvenil o de adultos mayores, etcétera.

Este componente permite examinar las identidades en su temporalidad, entre el origen de “ser” y “no ser” más. Los ritmos de la temporalidad que constituyen la cotidianidad, de ahí que estos dos conceptos estén ligados de manera íntima: tiempo y cotidianidad. Así, permanencia es duración, constancia, estabilidad, conservación, persistencia, regularidad y rutina. María Teresa Esquivel Hernández dice que la vida cotidiana es aquel ámbito donde llevamos a cabo la mayor parte de nuestra existencia. Es el espacio y el tiempo que nos define, donde nos conformamos como ser, nos constituimos como identidad y construimos nuestra personalidad y visión del mundo. Esa vida cotidiana, siguiendo a nuestra autora, proporciona el marco cognitivo y normativo que organiza y orienta la vida social. Es repetición, es fiabilidad de la permanencia. Por eso es importante separar en forma analítica este concepto de regularidad para comprender la fuerza de la conservación de las identidades. Pero es relevante asimismo no perder de vista que las identidades, aun cuando parezcan estables, son producto de procesos dinámicos, dialécticos y relacionales, como veremos más adelante.

La permanencia se manifiesta en rutinas, pero de manera simultánea, en tanto se está en un espacio y un tiempo; se produce con ella la intersubjetividad, la posibilidad de compartir la interpretación y el lugar con otros. Es entonces cuando se generan códigos comunes de comunicación.

El cuarto componente de la identidad es la vinculación, la interacción social y simbólica, la relación intersubjetiva, la formación del nosotros, la solidaridad. Si la identidad es el proceso de reconocerse, también es el acto de reconocerse en el otro.

Y ese acto es la manera en que un individuo puede y decide compartir con otro el mito, la plática, la moda, los gustos, la lucha, los sentimientos, el espacio. Todo eso se hace a través de la intersubjetividad, y ello convierte la idea del “yo” en “nosotros”. Similar a Guzmán Ríos, François Tomas define la identidad como ese acto de vincularse entre sí, de compartir, que a su vez construye la idea de comunidad.

Podemos derivar que la intersubjetividad es aquella conducta orientada socialmente, que se expresa en la interacción entre las personas. Esta vinculación comunicativa estimula la interpretación de las vivencias de uno y del otro y el descubrimiento de las coincidencias. Los individuos tipifican, esquematizan esas interpretaciones, lo que los hace comprenderse y relacionarse.

La identidad es colectiva, aunque tenga manifestaciones personales, porque refiere en forma obligada a esa conciencia del ser y el estar colectivos. Alude a la forma en que se comparte y se participa de algo, con base en marcos interpretativos. Por eso, el comportamiento de un individuo es un hacer y un decir, y la acción colectiva es un hacer y un decir colectivo que parte de una identificación con ese “nosotros” constituido.

Este componente de vinculación expresa con claridad el sentido de pertenencia a un grupo, a una red o a una institución. Y también se apropia de ideas y valores que son comunes de la colectividad. Es una forma de integrar y asimilar, y en ese sentido hay un proceso —explícito o implícito, dependiendo del tipo de identidad que se trate— de reproducción de la identidad que asegura la asimilación y su mantenimiento. Son reglas y normas, sociales o morales, que permiten caracterizar una identidad y calificarla como social, institucional, cultural, de género; o

abierta, cerrada, comunitaria, étnica y civil, entre otros. En todos los casos el mantenimiento de la identidad requiere regular la membresía, definir requisitos de inclusión y criterios de reconocimiento.

Alberto Melucci establece que la identidad es ese proceso que explica cómo la gente da sentido a su mundo y cómo se relaciona a textos, prácticas y objetos, haciéndolos significativos, y con ello se reafirma a sí misma. La identidad colectiva entonces es la producción de significado en (de) una acción colectiva. Es una unidad donde sus elementos se sienten parte. Es una red de relaciones activas entre actores que interactúan y toman decisiones.

Cómo se construye la identidad

La identidad no es un hecho observable. No es un dato empírico que aparece en forma clara en la realidad, sino una construcción analítica. Y es ahí donde se encuentra el problema, porque cualquier explicación puede en apariencia definirse bajo el tamiz de la identidad y justificar un comportamiento y rol social. Por eso nos ha parecido importante ordenar los criterios que se han establecido sobre la identidad en cuatro grandes componentes constitutivos: reconocimiento, pertenencia, permanencia y vinculación.

Esta jerarquización permite un entendimiento más cabal del concepto identidad, pero es importante resaltar que no implica que tales componentes se manifiesten de manera empírica como hechos estáticos y estables, más bien se expresan de forma dialéctica y de manera compleja. La identidad es un proceso constante de recomposición. No es algo determinado. Es dinámica y es emergente. Surge y cambia, construye sus límites, desarrolla conciencia, es resistencia y negociación, conservadurismo y liberación.

Por eso no podemos pensar en la identidad como preexistente y preestablecida. La identidad no es una carga genética que se tiene de una vez y para siempre. No es estática, sino dinámica.

La identidad tiene una dimensión objetiva y otra subjetiva. Se puede comprender a través de comportamientos, interacciones y objetos así como de narrativas e interpretaciones; es una construcción social, se fabrica, se relata, se construye de manera incesante y se relaciona a un tiempo y espacio determinados.

Los individuos y actores sociales nunca reflejan una sola identidad. El hombre y la mujer, como dice François Tomas, son *pluri identitarios*, y sólo alguna de esas identidades, a veces una sola, se impone y determina la personalidad y justifica las acciones. *En otros casos, cuando las distintas manifestaciones identitarias coinciden, será posible hablar de un discurso hegemónico, que oriente la acción y la interpretación de la realidad en su conjunto.* Con mayor precisión: no importaría tanto describir las múltiples características de una persona sino saber cuál o cuáles justifican su percepción de los otros, y lo que los otros perciben sobre él o ella. La afirmación de un tipo de identidad siempre depende de la situación: ser chilango, mujer, estudiante, alemana, esposo, roquero, ateo, etcétera.

Así, el modo en que se construyen las identidades explica el tipo de identidad de que se trate. Nosotros identificamos tres formas: la oposición (otredad), la historicidad (experiencia y contexto) y el conflicto (tensiones y luchas). Estas tres condiciones se entrelazan con la existencia del ser, el estar, la duración y la cooperación, es decir las cuatro dimensiones de la identidad que indicamos antes.

La otredad es condición de la autoafirmación. Esto es así porque la identidad es relacional. Existe en relación con otras. Soy y me reconozco en la medida que me diferencio del otro que no soy. Mi afirmación es la negación del otro. El reconocimiento del “nosotros” —porque nos identificamos, compartimos, estamos, hacemos y decimos juntos— está sobre la base que reconocemos al otro o a “ellos” —con quienes no nos identificamos, no compartimos, no estamos en el mismo lugar, no hacemos y decimos lo mismo y nos diferenciamos—. Así, a las preguntas ¿quién soy?

y ¿quién quisiera ser? se añaden estas negaciones: ¿quién no soy? y ¿quién no quisiera ser? Todo ello apela a un ser distinto, a una pertenencia, una permanencia y a una vinculación distinta al resto de la población.

De la misma forma, el reconocimiento de un *estar aquí* del yo implica el reconocimiento de un *estar allá* del otro. *Aquí* es el espacio interior, el de nosotros. *Allá* es el espacio exterior, el del otro. Es por eso que la distinción, la singularidad, como dimensión de la identidad sólo es posible porque permite a uno diferenciarse. Es una práctica, dice Esquivel Hernández retomando a Pierre Bourdieu, que unifica a los que tienen preferencias similares y diferencia a los que tienen gustos distintos. Una característica casi unívoca de todos los movimientos sociales es la necesidad de diferenciarse para hacerse visibles y ser reconocidos. “Salir del clóset” constituye la meta de las resistencias urbanas, las luchas ciudadanas que retoman el derecho a la diferencia y, en tanto tales, persisten por una mejor distribución del poder y los recursos. En consecuencia, las identidades se construyen por contraste, se distinguen y se dan en oposición a otras. Así habría que examinarlas.

La historicidad es un concepto que Armando Cisneros Sosa retoma de Heidegger. La historicidad no es la historia, sino el suceso particular de un individuo o grupo social. Es la propia historia, que es parte de la universal, pero que les pertenece. Así, la historicidad es el sentido de peculiaridad en el tiempo y en el espacio. Es experiencia y contexto.

Historicidad y cotidianidad son conceptos diferentes pero entrelazados. Lo cotidiano es lo inmediato, la experiencia de todos los días, la reproducción de la costumbre, las acciones regulares. Es la secuencia de rutinas, hábitos y rituales, y todo ello se reafirma en la interacción. Pero sería un error pensar que la vida cotidiana es simplemente estabilidad y calma. En su interior se genera una fuerte interacción comunicativa entre los individuos que construyen también su mundo de vida, como Habermas lo explica. Esquivel Hernández retoma esta idea también de

Berger y Luckmann para explicar que la identidad se determina por la estructura social, pero —de manera recíproca— la identidad reacciona sobre la estructura, manteniéndola, modificándola o aun transformándola. Un análisis de la identidad debería rescatar esta contradicción fundamental.

La historicidad, en cambio, se abre al futuro, se interpreta y se gesta. Es la construcción del “ser aquí”, pero con una visión “hacia”. Por eso la identidad no sólo es preguntarse “¿quién soy?”, sino “¿quién quiero ser? y ¿hacia dónde voy?” Si el estudio de la vida cotidiana permite abrazar los componentes de la identidad, ello no sería suficiente si no se articula dialéctica y críticamente con el concepto de historicidad. Por ello, evidenciar las cosas que se relacionan en el espacio y en su tiempo —la valoración de su existencia, la definición de aliados y contrincantes, la interpretación del origen, del pasado y sus tradiciones, así como el presente de la acción y el futuro de los anhelos— es pensar en una identidad que se construye y que posee una historicidad exclusiva.

François Tomas explica la importancia de la historicidad, o lo que él denomina el contexto histórico, a partir del cual se ubica la construcción de la identidad del barrio. El contexto histórico se entrelaza con las acciones que construyen el mito del origen y del pasado valorado, pero condicionado al presente. Este marco histórico es ubicación, relación con cosas e ideas, continuidad y cambio. El contexto puede pensarse como determinación, expresa aquellos aspectos externos que se entrelazan con la peculiaridad de la identidad en construcción. Pero el contexto es también ámbito que se modifica o entrelaza por la acción de las identidades en formación. De ahí que ámbito se entienda a su vez como situación, circunstancia y entorno, es decir, las condiciones externas del proceso; pero también se entienda como argumento, tejido, trama; como contenido, narración e historia, y ese contexto así pensado se interpreta desde *dentro de la identidad*.

El conflicto (las tensiones y las luchas que confrontan) es parte ineludible en la construcción de la identidad. Al hablar de conflicto entendemos la disputa entre actores, la contienda, la competencia; o más aún, el choque, rivalidad y antagonismo. Estas tensiones no sólo se dan por oposición a la otredad, a partir de la cual puede uno entender la identidad, sino también surgen en el interior de la misma identidad.

Este concepto es trascendental pues en la mayoría de los estudios sobre las identidades el conflicto no es descubierto ni asumido como un aspecto relevante, y se cae de manera irremediable en una interpretación costumbrista, relativista, conformista, estática, estacionada, acrítica y suspendida en el tiempo. Al contrario, François Tomas revalora la construcción de las identidades colectivas a partir del contexto, pero, además, de la lucha social y del diseño de estrategias socioespaciales por parte de los actores involucrados.

Es menos difícil entender el conflicto cuando se estudian los movimientos sociales como identidades colectivas, debido a que su comprensión está ligada de manera íntima a la definición de contrincantes. De ahí que al hablar de conflicto, oposición y pugna, tengamos de manera necesaria que hacer relación con conceptos tales como actores y sujetos colectivos. Actores que se confrontan entre sí, se alían, definen estrategias, impactan acciones y políticas, modifican actitudes y se transforman a sí mismos.

Esta forma de ubicar el conflicto entre “yo” y el “otro”, entre “nosotros” y “ellos”, se vincula a la necesidad de la identidad como reconocimiento. Es centrar a la identidad, al sujeto, en la diferencia. Este aspecto es el que Jorge Morales Moreno rescata para analizar las identidades, la ciudadanía y las sociedades multiculturales. La disputa se convierte así en un discurso antagónico al discurso hegemónico y dominante que promueve la supresión de la diferencia.

El hecho de que las identidades se expresen de esta manera formal, como oposición, no significa que todas las identidades son susceptibles

de apología. No todos los derechos culturales por el simple hecho de apelar a la cultura son liberadores. Armando Cisneros Sosa explica la importancia del juicio ético y la política para entender que no todos los contenidos de un discurso de resistencia son democráticos. El estudio de las identidades debe enfatizar estas discrepancias.

Mientras que el análisis del conflicto en la construcción de las identidades se entiende mejor cuando se analizan movimientos sociales, a partir de identificar el o los contrincantes, no se ha comprendido así cuando se describe la identidad en sí misma, y ésta ha sido una omisión constante en este tipo de trabajos. En la medida que una identidad es al mismo tiempo valoración de acciones e historia, se define a través de tensiones, discursos y luchas en su interior. Ninguna identidad es tan homogénea que disipe las diferencias entre sus componentes. Como la membresía de una ciudadanía, ésta se forma de grupos, individuos y colectividades con medios y fines parecidos pero no iguales. Siempre habrá niveles de cohesión en una identidad, pero también distensión, y esa paradoja es fundamental aclararla.

La identidad, se ha dicho con insistencia, no es ni homogénea ni estable, sino conflictiva y contradictoria. Conflictiva hacia el exterior pero igualmente tensa en su interior, eso hace que los contenidos de las identidades se modifiquen en el tiempo. Es posible con este modelo explicar, como François Tomas lo hace, no sólo la construcción de una identidad sino también el proceso en que ésta entra en crisis y se transforma o desaparece. La historia de movimientos lésbico gay, de mujeres o urbano popular como procesos históricos reflejan esa auto transformación así como las crisis y las estrategias de reproducción de la identidad.

La identidad colectiva, insistiendo con Melucci, es una red de relaciones activas entre actores que interactúan y toman decisiones, ello implica una interacción constante y, por ende, roces y tensiones. A partir de esos roces y tensiones se produce un proceso de auto reflexión que es

importante hacer visible. El conflicto, siguiendo al autor, es aquella tensión irresoluble entre la definición de sí mismo y la del resto. Es resultado de una carencia de reciprocidad, y por lo tanto involucra el ejercicio del poder y la lucha por los recursos.

Así como en relación con el exterior, en el interior de una identidad también hay asimetrías y ejercicio del poder. Por esta razón una orientación metodológica es describir y comprender los niveles de tensiones internas que hacen reproducir o cuestionar, más o menos, la identidad.

En suma, identidad es reconocimiento, pertenencia, permanencia y vinculación. Se construye permanente, dialéctica y situacionalmente como un proceso en relación con la otredad, la historicidad y el conflicto. Con su estudio podemos reconocer la cotidianidad y las formas de sujeción y dominio que hay sobre los individuos. Al mismo tiempo, es posible comprender los medios en que se crean nuevas identidades que buscan transformar y modificar esas relaciones de dominación.

LA CIUDAD COMO ESPACIO

La ciudad es interacción entre población y medio ambiente. Se expresa por sus elementos físicos, redes, calles, edificios y objetos. Ahí se concentra una población que se distribuye a todo lo ancho y largo. Es así escenario de una forma peculiar de producir y consumir. El punto nodal donde se concentra el desarrollo del modo de producción capitalista. Algunas urbes son el punto de arribo y de salida de circuitos internacionales que la especializan según las inversiones y las redes mundiales capitalistas. En las ciudades se reproducen las clases, los trabajadores y los consumidores. Pero, la ciudad no sólo es el cascarón físico de relaciones o de ambientes. Es ante todo producto de la intención humana, resultado de la acción social, escenario de conflictos sociales y derivación de manifestaciones culturales. Es producto de la historia.

Las ciudades mantienen las características específicas de la biografía de la nación, de su incorporación particular a la lógica del mercado mundial, de su peculiar transición a la democracia, de su especificidad en planear o desorganizar el espacio urbano, de las características de sus actores sociales y de sus conflictos. Por todo ello, la ciudad es escenario de procesos sociales y producto, al mismo tiempo, de éstos. Lugar donde se ventilan proyectos de ciudad que responden también, algunos al menos, a proyectos de nación y si acaso a planes globales.

La ciudad es por consiguiente espacio estratégico de interrelación entre la estructura de la globalización y la experiencia de lo local. Se desenvuelve entre una práctica cosmopolita o universalista y una interacción particular; se constituye por espacios públicos y privados; se manifiestan en ella la modernidad y la tradición, la calle pública y la casa particular. Así, la ciudad es espacio construido material, social y simbólicamente.

Para vincular la ciudad con las identidades y calificar a éstas como urbanas es necesario asociar en forma analítica a la ciudad con el concepto de espacio. Y si bien para Pierre Bourdieu es importante diferenciar el espacio físico y el social, lo cierto es que, como dice Maffesoli, hay una correspondencia entre uno y otro, o, en los términos de De Certeau, entre el espacio abstracto y el espacio habitado. De la misma manera, varios autores han rescatado esta vinculación, como Soja, entre el espacio concreto y el espacio metafórico; desde su visión, Augé lo entiende como aquel espacio antropológico y el no antropológico; y finalmente Lefèbvre asocia la representación del espacio y el espacio de representación.

Habría que reconocer, de entrada, dos niveles para definir el espacio urbano: el concreto o material de la experiencia, de la práctica cotidiana, de la percepción, de la apropiación que de él hace la gente; y el resultado de su representación, en ideas e imágenes, pensado en un contexto histórico. Intentemos discurrir sobre el concepto de espacio y su relación con la identidad.

Espacio, como retoma Juan Manuel López Rodríguez de Aristóteles, es aquello que me contiene a mí y aquellos (o aquello) que desde su alteridad generan mi identidad. Así, espacio es tiempo, relación e identidad, es decir experiencia y memoria histórica, interacción y contexto. *Espacio es la extensión* del individuo, producto de experiencias y emociones vividas. Por eso el espacio es construido por los sujetos de acuerdo a dos realidades: la realidad de reconocer y descubrir lo conocido y lo aprendido; y la realidad desconocida que implica una carga afectiva y emocional de un lugar.

Por su parte, Cisneros Sosa entiende con Heidegger a la espacialidad como aquello que se constituye de útiles y parajes, es decir, cosas situadas, relacionadas, que se combinan con vacíos. Pero la valoración que se hace sobre el espacio lo transforma, debido a que depende de la posición a partir de la cual se percibe. Así, para Heidegger el espacio es relacional porque significa la relación con los otros, y por lo mismo un estar con los otros. Como hemos visto, el estar es habitar y habitar es poseer, apropiarse. Espacio, como dice Miguel Ángel Aguilar D., es como el aire que se respira, está siempre alrededor.

Desde una posición, *la distancia* y *la orientación* son dos dimensiones fundamentales con las cuales se interpreta el espacio. La distancia es trayecto, extensión, lapso e intervalo, pero también es separación y desvío. La distancia depende más de la disponibilidad, es decir de la cercanía o lejanía, que del espacio medible. En contraste, la orientación es disposición o ubicación de las cosas, su acomodo y distribución. La orientación se determina con el delante y el atrás, arriba y abajo, a los lados, afuera y adentro. Por eso, para Vicente Guzmán Ríos la percepción del espacio se puede realizar a través de dos miradas que implican prácticas estéticas distintas: la perspectiva cónica que es instrumental, alejamiento y desvío; y la ambiental que es proxemia, acercamiento y encuentro.

El espacio sin embargo difiere según su calidad, extensión y escala. Son sinónimos de espacio la región, la localidad, la comunidad, el espacio público, el lugar, la casa, el rincón y el cuerpo. No obstante, la utilización analítica de cada uno depende de la percepción que se tenga. Por ejemplo, espacio y lugar son distintas categorías para Marc Augé: el lugar es el contexto de la identidad; el espacio es un concepto abstracto, desprovisto de carga simbólica. Al contrario para De Certeau el espacio practicado es lo mismo que el lugar para Augé. Más aún, territorio para los geógrafos es un principio ordenador de las identidades, con límites variables que, como aseguran Hoffmann y Salmerón, ofrece seguridad vital y en consecuencia se defiende como un derecho adquirido. Para la antropología y la microsociología, la casa y el rincón son ámbitos vinculados a una experiencia cotidiana cargada de significación. Y finalmente, para la psicología ambiental, el cuerpo es referencia espacial y temporal. El cuerpo, como señala Vicente Guzmán Ríos, materializa el sentimiento de pertenencia al aquí (espacio) y al ahora (tiempo).

Es posible identificar, al menos, cinco características del espacio: 1) históricas, que dan significado al espacio con base en la experiencia; 2) físicas, que pueden medirse por su extensión, superficie, volumen, estrechez, delimitación arquitectónica o por cosas y objetos; 3) sociales, que expresan interacciones, apropiaciones, prácticas sociales, usos; 4) metafóricas, que recrean sistemas codificados de símbolos, con significados culturales; 5) antropológicas, que reúne el lugar físico, situado, como escenario de la historia y determinado por los hombres y mujeres que lo habitan.

Desde esta identificación de dimensiones del espacio podemos organizar el estudio en tres categorías que son tres perspectivas para comprender la relación entre identidades urbanas y espacio: lo material, lo social y lo imaginario.

A partir de aquí habría que aceptar el hecho de que el espacio es el contexto donde se forman y expresan las identidades. Es escenario y componente

de la identidad. El espacio sería esa región cultural, expresión de una cultura íntima, resultado de la posición social de los sujetos, ubicados en un contexto espacial y temporal particular. Una región que es soporte de la memoria colectiva. Un espacio geosimbólico cargado de afectividad y significados.

María Teresa Esquivel Hernández es clara: el espacio es lo que expresa la identidad del grupo, es lo que se defiende ante las amenazas externas e internas. El lugar es el principio ordenador de quien lo habita, le da sentido a su vida cotidiana. El espacio se puede apropiar de manera subjetiva, como representación, apego afectivo o símbolo. En consecuencia un espacio de identidad es aquel lugar donde hago cotidianidad, el sitio donde resido, el lugar que habito.

Cuando el espacio es explicación de la identidad tiene un sentido y un valor. Por eso es importante incluirlo como componente inseparable en la *construcción* de identidades. La mayor parte de los estudios sobre identidad no conciben el espacio como una dimensión específica, esto quizás es así porque el espacio llega a ser tan propio del individuo, como afirma Heidegger, tan cotidiano, que no se repara en él, no se nota, simplemente se usa, se internaliza y ya.

En suma, la *identidad* es resultado de la integración del ser social con su tiempo y su espacio, es decir, su historia. Y si el espacio es componente fundamental de la identidad, cualquier mutación del espacio conlleva una modificación de la identidad, y viceversa.

¿CÓMO ESTUDIAR LAS IDENTIDADES URBANAS?

La identidad no es un hecho observable en sí mismo. Es una categoría analítica observable a través de componentes y dimensiones empíricas precisas, las que hemos querido enumerar aquí.

Melucci se plantea la misma interrogante: ¿cómo analizar las identidades si no son en sí mismas un dato empírico? Su respuesta es variada,

enraizada en la necesidad de deconstruir la realidad y permitir que la pluralidad de relaciones y significados aparezcan. Retomemos algunas posibilidades: *a)* a través de declaraciones públicas, documentos y opiniones; *b)* repertorio de acciones; *c)* descripción de la interacción entre individuos y grupos (aquello que es invisible para el sentido común); *d)* detectar las relaciones con el exterior, la reacción del sistema; *e)* evitar la definición de actores identificados como si fuesen héroes o villanos y comprender la identidad colectiva como sistemas de acciones plurales, ambivalentes y contradictorias; *f)* analizar las transformaciones de las orientaciones en momentos históricos, es decir en tiempo y espacio; *g)* buscar otras dimensiones de la acción que expresen nuevos campos de conflicto y desafíos a nuevas formas de dominación; *h)* reconocer la pluralidad de niveles de la acción colectiva, que sólo es posible con el análisis de la identidad; *i)* entender cómo las acciones e ideas de los actores son exitosas o no.

El estudio de las identidades necesita por ello una aproximación cualitativa para su comprensión, porque la identidad no sólo es observación de conductas, sino incluye sentimientos y emociones. Las interrogantes serían ahora ¿cómo y dónde se expresan las identidades?, ¿cómo y dónde se manifiestan las identidades urbanas en el espacio? Las respuestas se abordan en detalle en los capítulos que conforman este libro, sólo adelantaremos algunos aspectos. Las identidades se expresan en: los significados de la gente, la práctica estética, en los barrios, en los colectivos como el movimiento *gay* y los movimientos sociales, en las prácticas ciudadanas, en la vida cotidiana, en las diferencias multiculturales, en la localidad y en el espacio público.

Algunas de estas aproximaciones metodológicas son el análisis semiótico, la estética, la etnografía, el interaccionismo simbólico, el análisis situacional, entre otros. Desde la semiótica es posible comprender los significados de las identidades urbanas a partir de sus componentes y el sistema de signos en que están fundadas. Es posible así decodificar,

leer el espacio, describirlo, interpretar sus signos, comprender la interpretación de los actores sobre él y construir un texto. La práctica estética es otra aproximación cualitativa para el estudio de las identidades. La práctica estética, dice Vicente Guzmán Ríos, es la mejor forma de percibir, leer, conocer, reconocer, comprender y sentir la ciudad. A la vez que leerse, conocerse, reconocerse, comprenderse y sentirse a sí mismo.

La etnografía es la descripción e investigación de situaciones micro, enfocándose a lo local y lo cotidiano, incorporadas en los contextos macro de la realidad urbana. Y se señalan varios métodos específicos: el *flaneur*, la descripción densa, la observación participante, los mapas mentales, el análisis socio semiótico, el análisis de los discursos, método de palabras asociativas, entrevistas a profundidad, entrevistas con fotografías, historias de vida y relatos biográficos, etnometodología y estudios de caso. Cualquier método específico podrá ser utilizado dependiendo del nivel, la escala y el problema de la investigación. Sin embargo, nos parece pertinente insistir en que el fundamento metodológico podría ubicarse en entender la relación entre el espacio urbano y las identidades a partir de lo material, lo social y lo imaginario.

En conclusión, habría que partir del hecho de que uno de los aspectos fundamentales de la vida urbana es que la gente tiene un *collage* de repertorios, roles sociales, prácticas culturales que se combinan y separan en forma constante. Tales roles y prácticas, como dice Hannerz, son expresiones de identidad que se manifiestan en el espacio urbano.

Por todo ello, estudiar las identidades urbanas es una forma de comprender la manera en que la gente se organiza social y espacialmente, se identifica entre sí, se enfrenta y lucha, e interpreta su posición social y espacial, su historia y las acciones y estrategias que adopta. Es comprender el sentido que los individuos dan a su vida y a la vida de los demás en las ciudades y a las ciudades mismas.

Europa, marzo de 2003

DE TEORÍAS

COTIDIANIDAD E HISTORICIDAD EN LAS IDENTIDADES COLECTIVAS

ARMANDO CISNEROS SOSA*

En este trabajo pretendo analizar las identidades colectivas mediante una revisión de *El ser y el tiempo*, la obra central de Martin Heidegger. Más que una glosa fiel he querido inferir de los elementos que pueden ser de utilidad para la construcción de una fenomenología de las identidades colectivas.¹ Podrían salvarse las críticas de los especialistas de Heidegger, pero a mi favor aún tendría dos razones para presentar un ensayo que conecta *El ser y el tiempo* con las identidades colectivas. La primera es que parto de la idea de que el proyecto ontológico de Heidegger se vincula de manera directa con la explicación de la identidad del ser. La identidad, bajo la condición de angustia, es “una forma fundamental” del ser.² Es decir, la identidad es “una forma” del ser en tanto proyecto ontológico.

* Profesor-investigador del Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco. Integrante del SNI.

¹ He tomado como base la traducción de José Gaos de *El ser y el tiempo* (México, Fondo de Cultura Económica, novena reimpresión, 2000). Esta traducción ha recibido críticas por la oscuridad de la terminología que Gaos utiliza. Por ejemplo, en lugar de decir “procurar” dice “curar”. Las citas que intercalo respetan la terminología usada por Gaos y pueden resultar complicadas; sin embargo, espero que con mis comentarios el lector no encuentre muchas dificultades para seguir el curso de la presentación.

² *Ibid.*, p. 208.

Así la fenomenología del ser hecha por Heidegger incluye diversas “formas” o identidades del ser. La segunda es que Heidegger no excluye al ser colectivo, antes bien, lo presenta como una condición *sine qua non* del ser. En el estar “con” los otros se produce uno de los requisitos que permiten al ser tener un sentido en el mundo.³ El ser “con” otros, “con” sus otros, abre paso a las identidades colectivas, si bien Heidegger no utiliza este concepto binario, propio de las ciencias sociales contemporáneas. A partir de estas consideraciones desarrollaré las relaciones entre las identidades colectivas entre la cotidianidad y la historicidad.

LA COTIDIANIDAD

Las identidades colectivas, como sucede con el “ser” de Heidegger, no necesitan una justificación *a priori* para existir. Las identidades colectivas, pese a las tendencias deterministas, emergen por derecho propio con toda su complejidad y de manera natural del ser humano, en tanto un ser colectivo *de facto*. La sociedad, condición básica del ser, es la fuente abundante y espontánea de la libre formación de las identidades colectivas. Una identidad colectiva o, como diría Heidegger, una forma del ser colectiva, aparece en forma simple en la relación del ser con los otros. Se trata de una relación, en esencia, comunicativa, a la manera en que el interaccionismo simbólico advierte la dinámica social. Heidegger señala al respecto:

El habla... es inherente a la estructura esencial del ser del ser ahí... En el ser ahí se ha implantado en cada caso ya este estado de interpretado de las habladurías (no en términos peyorativos)... En lo comprensible de suyo y seguro de sí del estado de interpretado del término medio está empero entrañado que gracias a su amparo le permanezca oculta al ser ahí mismo del caso la inhospitalidad de ese flotar en el aire en que puede volar hacia una creciente falta de base.⁴

³ *Ibid.*, p. 260.

⁴ *Ibid.*, pp. 188-189.

Para Heidegger la comunicación oral y en todas sus formas no sólo está constituyendo una condición fundamental del ser, está forjando lo identitario en tanto que implica la creación de un conjunto de interpretaciones del mundo. Estas interpretaciones crean un lenguaje colectivo, no sólo una lengua, sino jergas específicas, palabras, nombres, conceptos o “habladurías” que dan forma a una interpretación particular del mundo. Estas interpretaciones giran además en torno a un “término medio” que da pie a la conformidad con el uso del lenguaje. Este “término medio”, a su vez, constituye el fundamento básico para evitar la “inhospitalidad” del mundo. Esta huida de la “inhospitalidad” por la vía del “término medio” producido por el lenguaje nos permite ahora asentar la formación natural de las identidades colectivas por medio de la comunicación y su creación de “términos medios”. *Las identidades colectivas son entonces resultado de una relación comunicativa franca, gestora de “términos medios”, los cuales son justamente interpretaciones colectivas del mundo y de la relación del ser con los otros, una condición indispensable del ser.* En este sentido, las identidades colectivas, en tanto producto social básico, son definitivamente iguales. Son tan naturales como el ser humano mismo y, por lo tanto, todas son legítimas y equivalentes. No podemos aquí aludir a la fuerza cuantitativa o cualitativa, capacidad o influencia de unas y otras identidades para compararlas, como podría hacerlo, por ejemplo, la teoría de la movilización de recursos.

Siendo propio del ser social la existencia de las identidades colectivas, ¿acaso podemos considerar como sinónimos sociedad e identidades colectivas? No. Las identidades colectivas no son un concepto que abarque todo lo social, más bien son parte de lo social, pero no todo lo social constituye identidades colectivas, aun considerando que éstas son un resultado inherente de lo social. Para que el ser y los otros formen una identidad colectiva es necesario que el ser esté en la condición de estar con los otros, no en el sentido de cercanía física sino en el existencial profundo de un estar

comprometido con los otros, al grado en que esos otros se convierten en sus otros. Una multitud no constituye una identidad colectiva por sí misma, aunque pueda actuar de manera colectiva como formar una cola en el cine o entrar al Metro. No es la suma de los individuos la que genera una identidad colectiva. Hace falta una interacción comunicativa que construya un nosotros a través de un lenguaje, que establezca nexos existenciales e incluso un compromiso con los otros, capaz de formar en verdad un “nosotros”.

La creación de la identidad colectiva es resultado de un arraigo colectivo, de un enraizamiento del nosotros. Puede verse como un “estado naciente”, un estado anímico volcado de manera efervescente hacia las tareas comunes, como el que señala Alberoni en *Movimientos e institución*. En todo caso no es algo que cae de algún lado sobre los hombres o que una etapa histórica genera, la modernidad por ejemplo, que llega como un *deus ex machina*. Ya Marx planteaba como una dicotomía evidente la distancia entre la clase “en sí” y la clase “para sí”. Podía existir el proletariado, pero sólo una conciencia de clase permitiría la acción revolucionaria. La conciencia de clase o la conciencia de una identidad colectiva no es entonces gratuita. Para Heidegger, a diferencia del marxismo ortodoxo, no es el partido ni la vanguardia revolucionaria la que genera la conciencia de una identidad colectiva. Es algo más terrenal y cotidiano. Es el hacer, el estar metido en, el producir algo, el encargarse de, el ser responsable de, el estar resuelto a, lo que hace germinar la identidad. Somos lo que hacemos, diría Heidegger. Puede tratarse de una actividad laboral en la que los actores hacen algo en conjunto. Pero también, y por ello Heidegger supera todo determinismo económico, pueden ser actividades políticas, religiosas, deportivas o de cualquier otro tipo. En todo caso cada quien es parte de algo, en tanto que es parte de un proyecto común, lo cual constituye un “mundo”, el “mundo” de la identidad. Lo fundamental es siempre el involucramiento del individuo en esos múltiples propósitos y su inmersión en ese “mundo”.

Las identidades colectivas, en tanto el conjunto del “ser con” los otros por vía del hacer, tienen una relación especial con las cosas y el mundo en general. Al hacer algo, el ser colectivo ejerce una vocación y usa y tiene sus cosas. Por un lado estas cosas representan algo especial, están compradas “en casa de... son un regalo de...”⁵ o pertenecen a... Por ello tienen un valor, no son cualquier cosa. Puedo usar la máquina de mi abuelo o el automóvil de mi amigo. En el hacer con otros tengo entonces una relación valorativa de los útiles. Por otro lado, los útiles suponen una conformidad con el tipo de uso que se les da, lo que en cierta forma remite a otra especie de “término medio” generador de consenso. Y además, las cosas nos muestran una diferente relación con la naturaleza, ya sea porque actúan sobre ella o porque en sí portan una parte de ella, aunque a menudo todo esto se nos vuelva invisible. El papel nos remite a los árboles, un anillo al oro o la plata, etc. Las cosas son tan importantes para las identidades colectivas que en la práctica tienen sobre éstas un estatus definitorio, dándoles un sentido propio. Un ejemplo puede ser el de la cofradía de los plateros, en la época colonial, que durante la procesión de su santo patrono mostraban a todos las alhajas que producían.⁶ Así, los plateros, sus herramientas y sus productos constituían una unidad identitaria.

Las identidades colectivas se producen en un tiempo especial que Heidegger llama la “temporalidad”. A diferencia del tiempo visto por Kant, de carácter infinito, la “temporalidad” es finita, depende del ser o, en este caso, de la identidad colectiva. En tanto tiene un principio o se produce en un determinado momento, de manera necesaria tiene un fin o una muerte. Así, la “temporalidad” queda sujeta a un origen y a un “no ser” más. No es un tiempo subjetivo, es una forma de ver el tiempo, de manera objetiva y subjetiva a la vez, que indica en forma

⁵ *Ibid.*, p. 134.

⁶ Bazarte, 1989, p. 40.

simple los tiempos de la identidad. Esta “temporalidad” es de tal manera inseparable de la identidad que en la práctica la explica y es a su vez explicada por ella.

La “temporalidad” tiene sus ritmos. Hay una forma rutinaria y media del uso del tiempo, al cual Heidegger llama la “cotidianidad”: “Llamamos a la forma del ser media del ser ahí, en que este se mantiene inmediata y regularmente, la cotidianidad”.⁷

Así tenemos grupos sociales que tienen identidades colectivas que realizan actividades “regularmente”, como forma de ser “media” y que en ese sentido viven una temporalidad en términos de cotidianidad. Los actores sociales realizan sus jornadas específicas dándole un sentido al tiempo. Los campesinos, por ejemplo, tienen un sentido del tiempo ligado a la productividad de la tierra, a los periodos de lluvia, al riego o a la cosecha. Para la comunidad de la zafra el invierno tiene un sentido especial, para los atletas de alto rendimiento los ciclos olímpicos son algo permanente y para una compañía de teatro una *temporada* quiere decir algo en particular.

Los “tiempos” pueden ser intensos o suaves según el devenir de los acontecimientos, incluso bajo el imperio del azar. Tener o no materia prima, la incorporación de “herramientas”, la enfermedad o la muerte otorgan una dinámica especial al tiempo cotidiano. Las fiestas periódicas dirigen en forma igual el sentido de la identidad colectiva, llámense fiestas del santo patrono, celebración de la primera cosecha o inauguración de una obra colectiva. Pero además hay ritmos especiales cotidianos para hacer las “cosas”, se “trabaja” de tal a tal hora, se “descansa” de tal a tal. Las tareas a su vez implican un tiempo determinado: ¿en cuánto tiempo organiza un grupo su celebración anual o la presentación colectiva de su actividad? Todo esto tiene que ver con un tiempo relativo, con una “temporalidad” de las identidades colectivas que modela su propia existencia.

⁷ Heidegger, *op. cit.* p. 359.

Pero la cotidianidad de la “temporalidad” de la identidad colectiva tiene a su vez componentes que otorgan un sentido más profundo a la identidad; éstos son, para Heidegger: el comprender, el encontrarse y la caída. Se trata de componentes que indican un cierto estado de la identidad en su práctica cotidiana.

El “comprender” indica un estado de la identidad que ve hacia el futuro, que se proyecta, que ve en torno suyo. Heidegger dice al respecto: “Tomado existencial y originalmente, comprender quiere decir: ser, proyectando, relativamente a un poder ser por medio del cual existe en cada caso el ‘ser ahí’”.⁸

Por tanto el “comprender” algo o el comprenderse, como propiedad temporal de la identidad, da sustento a la identidad, en la medida en que le indica una meta o un “poder ser”. En la medida en que las identidades colectivas comprenden algo en su quehacer cotidiano se proyectan hacia el futuro. Incluso puede haber un “comprender” equivocado, como “modo deficiente del ‘poder ser’”.⁹

Por el contrario el “encontrarse” indica un pasado. “Encontrarse” en una determinada situación revela un haber “llegado” de un “punto” determinado, mientras el “comprender” ve hacia adelante. Heidegger sintetiza la diferencia entre el “comprender” y el “encontrarse” de la siguiente manera: “El comprender se funda primariamente en el advenir, mientras que el encontrarse se temporiza primariamente en el sido”.¹⁰

Tenemos entonces un “encontrarse” como un estado de la temporalidad de la identidad que se basa en lo ya “sido”. Por eso mismo el encontrarse ya porta algo del pasado, y en particular el “encontrarse” porta un estado de ánimo. Se trata de formas de ser que van y vienen de manera permanente con base en el significado que para la identidad

⁸ *Ibid.*, p. 364.

⁹ *Idem.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 368.

colectiva tienen los hechos. Puede haber una alegría colectiva como en la celebración de una exposición artística o en una fiesta comunitaria. Puede haber también, y de manera aún más impactante, un temor colectivo. Heidegger lo define así: “Este es un temer *ante* algo amenazador, que, nocivo para el ‘poder ser’ fáctico del ‘ser ahí’, se acerca, del modo descrito, dentro del círculo de lo ‘a la mano’ y lo ‘ante los ojos’ de que se cura. El temer abre, en el modo del cotidiano ‘ver en torno’, algo amenazador”.¹¹

Muchos de los movimientos sociales nacen de este temor en la medida en que “algo amenazador” se acerca al círculo de la vida cotidiana y, aún más, a nuestra existencia colectiva. Puede temerse la pérdida de la fuente de trabajo, de las viviendas, de los útiles, de la identidad tradicional o aun de la vida.

El temor, en tanto es más intenso, aturde y hace cometer errores. Aristóteles definía al temor “como una opresión o un aturdimiento”,¹² mostrando el carácter nocivo que tiene el temor sobre el entendimiento. En la huida desenfrenada de una multitud, por ejemplo por un terremoto, pueden existir atropellamientos, en la medida en que se presenta, más que el miedo, el pánico colectivo.

Otro estado de ánimo, la angustia, revela no un temor hacia algo evidente sino un “encontrarse” frente a la inhospitalidad o insignificatividad del “ser en el mundo”. Pero se trata de un estado de ánimo que no sólo desnuda a la identidad frente al mundo sino que, a la vez, le da la posibilidad de un poder ser propio. En la angustia el ser se coloca en su temporalidad también hacia el futuro y, necesariamente, hacia la muerte.

La caída se ubica primariamente en el presente, de la misma forma que el comprender se ubica sobre todo en el futuro y el encontrarse en

¹¹ *Ibid.*, p. 369.

¹² Citado por Heidegger, *op. cit.*, p. 370.

el sentimiento del pasado. La caída es un estar en el presente sin mayor sentido. La avidez de novedades es uno de estos estados erróneos del ser en su presente. Heidegger advierte que “La avidez de novedades no presenta lo ante los ojos para, permaneciendo en ello, comprenderlo, sino que trata de ver sólo por ver y haber visto”.¹³

La caída puede verse como un estado del ser en lo individual, pero en la medida en que los seres individuales forman de manera natural, como ya vimos, grupos sociales, podemos hablar del desarrollo de una caída colectiva. En relación con la avidez de novedades, puede presentarse, en nuestros días con particular intensidad, una búsqueda incesante de noticias, en tanto podemos ver y oír varios noticiarios al día o leer distintos periódicos, pasando de una noticia a otra sin ton ni son. Al respecto Nuño advierte *desaliento frente al flujo enorme de noticias en la actualidad*: “vemos pero no sabemos”.¹⁴ Igual podemos decir de otros caracteres de la caída señalados por Heidegger, como el *aquietamiento* o el *enredarse a sí mismo*.

Hay que considerar además que estos tres estados de la cotidianidad —el comprender, el encontrarse y la caída— junto con el habla atienden a una unidad de la temporalidad. Es claro que los tres primeros estados se manifiestan en forma original en función de un futuro, un pasado y un presente, pero están lejos de representar un manejo simple del tiempo. Las identidades colectivas tienen en realidad un desarrollo temporal propio, con sus diversos inicios y “muertes”. La identidad colectiva no se desliga de un comprender para encontrarse, mantiene siempre la unidad de su temporalidad, con sus temores y angustias, comprensiones, caídas y empresas.

¹³ *Ibid.*, p. 375.

¹⁴ Juan Nuño advertía en el Coloquio de Invierno: conforme aumenta de manera geométrica el nivel de información en el mundo, disminuye, también geométricamente, el nivel de conocimiento reflexivo y crítico de esa información.

La “espacialidad” es otro componente fundamental del ser y de su cotidianidad. Todo ser y, por ende, toda identidad colectiva, tienen una cierta “espacialidad”, lo cual, al igual que en el caso del tiempo, no es un espacio físico medible de manera sistemática, como cuando hablamos de un metro cuadrado. La “espacialidad” de las identidades colectivas es su uso del espacio, ligado de manera indisoluble a su ser colectivo, a sus tareas y a sus útiles y, en la práctica, estructurado por sus particulares intereses existenciales.

El ser en una determinada espacialidad, propio de las identidades colectivas, indica de entrada una relación con los otros y una ubicación en el espacio con los otros, los suyos. Las identidades colectivas radican en un sitio o habitan un sitio. Este habitar es mucho más que el simple estar de algo en algún lugar. No es sólo ocupar un lugar en el espacio. El habitar significa poseer, producir, crear. Las identidades colectivas tienen un espacio al que le dan sentido y lo recrean, usan, gastan, reutilizan y visten. Tan sólo la ubicación de cosas en el espacio ya tiene un sentido, más aún la ubicación de las personas. Por ello los espacios dejan de ser objetos para convertirse en “espacialidades”, con un sentido y un valor determinado, como cuando un creyente entra a su templo y de manera necesaria asume una actitud. Esta pérdida de “objetividad” del espacio basada en el valor del espacio, que finalmente no deja de ser objetiva, produce sin embargo un efecto *sui generis* en la relación entre los individuos y el espacio: éste pierde visibilidad. El espacio llega a ser tan nuestro, tan cotidiano, que ya no reparamos en él, no lo notamos, simplemente lo usamos, internalizándonos en él. Así, es “propio” de una porra de fútbol un estadio y “propio” de los *scouts* un parque o un campo determinado.

La “espacialidad” expuesta de esta forma se compone a su vez de útiles “a la mano” y de espacios abiertos o “parajes”. Veamos cómo Heidegger define esta doble composición:

Al espaciarse un espacio del ser ahí es inherente el descubrir, dirigiéndose, lo que llamamos un paraje. Con este término mentamos ante todo el a dónde de

la posible pertinencia del útil a la mano y situable en el mundo circundante. En todo tropezar con un útil, manejar un útil, cambiar de sitio un útil y quitar de en medio un útil es descubierto ya un paraje.¹⁵

Por lo anterior podemos percibir un juego entre los útiles y el vacío, una relación que las identidades colectivas establecen de acuerdo a una práctica con un determinado sentido y valor. Este juego puede ser resultado de una acción pragmática, como Heidegger lo enfatiza en la cita anterior, tal cual sucede cuando se colocan las cosas para su mejor aprovechamiento, ya sea las sillas para una asamblea con los pasillos (“parajes”) correspondientes. Pero también puede haber un sentido valorativo más fuerte, por el que se colocan símbolos trascendentales en algún lugar determinado, como cuando los aztecas ubicaron los adoratorios a Tláloc y a Huitzilopochtli en la cúspide del templo mayor.

La valoración del espacio, que lo convierte en una “espacialidad”, transforma el sentido de los términos comunes sobre el espacio. La distancia y la orientación significan cosas totalmente diferentes a las aceptadas en el lenguaje de la geografía física. La distancia depende de la disponibilidad, de “lo a la mano”, más que del espacio medible. Algo puede estar cerca o “a la mano” en la medida en que podemos acercarnos a él. Podemos estar cerca en forma física de un recinto especial, pero no poder entrar, y estar por ello “lejos”, por restricciones sociales o políticas. Y, a la vez, podemos estar lejos de ese recinto y estar “cerca” en la medida en que podemos llegar y entrar en él en cualquier momento, en la medida en que forma parte de nuestra “espacialidad”. Lo esencial de la “espacialidad” es entonces la “cercanía”, no la magnitud de la distancia.¹⁶ Igual sucede con la orientación hacia delante, atrás, izquierda o derecha. Estas orientaciones no tienen de manera estricta la propiedad

¹⁵ Heidegger, *op. cit.*, p. 398.

¹⁶ Davis ha escrito un sugerente artículo sobre los efectos de las “distancias” en los movimientos sociales. Ver Davis, D. (1998).

de la simetría, como sucede en la geometría. El ser colectivo se ubica en un cierto espacio con referentes totalmente valorativos, como ocurre con la geopolítica de un país. Adelante o arriba de México están Estados Unidos, abajo Guatemala y, casi imperceptible, Belice. A un lado Cuba y otras Antillas y del otro lado un enorme océano. Cada extremo significa algo diferente para los mexicanos. Hacia cada punto cardinal hay una relación, una historia y, como diría Heidegger, un “advenir”.

LA HISTORICIDAD

El ser en el mundo, ya sea el individuo o el grupo con una identidad colectiva, es en esencia histórico. En la medida en que ambos son básicamente temporales y están en el mundo son históricos. Por ello puede hacerse una historia de cualquier individuo o grupo social, llámense Juan Pérez Jolote o los mixes. Las identidades colectivas tienen un lugar en la historia del mundo. Para Heidegger “el gestarse de la historia es el gestarse del ser en el mundo”.¹⁷ De esta forma nadie está al margen de la historia, ni siquiera los “útiles” y “obras”. Las catedrales, las sinfonías, las instituciones públicas y la misma naturaleza son parte de la historia.

Visto de otra forma, los seres tienen un lugar en una historia del mundo. Por más que quisiéramos, no podríamos aislarnos de la historia contemporánea del mundo, en tanto somos parte de ella. En este sentido la perspectiva de Wallerstein, de un sistema-mundo o de un mundo globalizado, obviando su tendencia economicista, es evidentemente válida.

No obstante el carácter general de la relación entre la acción de la sociedad y la historia, es necesario diferenciar con claridad entre la historia mundial y la historia de un individuo o de una identidad colectiva. En tanto la historia mundial es el devenir del conjunto de la humanidad, en la que estamos incluidos, el individuo y el grupo tenemos nuestra propia

¹⁷ Heidegger, *op. cit.*, p. 419.

historia, es parte de la historia mundial pero nos pertenece sobremanera, es la “historicidad”. Heidegger define este concepto de la siguiente manera: “El ser ahí tiene fácticamente en cada caso su historia y puede tenerla porque el ser de este ente está constituido por la historicidad”.¹⁸

Las identidades colectivas poseen una “historicidad” exclusiva, con sus “útiles”, su “espacialidad”, sus aliados, sus contrarios o enemigos, con un origen, un pasado y tradiciones, una posición actual y un futuro determinados. La “historicidad” de las identidades colectivas, al nacer de la temporalidad de la cotidianidad, usa, manipula, produce sus objetos. Sólo que éstos tienen un significado especial, son parte de una acción trascendente. Ciertos objetos llegan a tener incluso un valor cardinal para la historia del grupo o la comunidad, como los documentos de derechos sobre tierras que guardaban de manera celosa los campesinos de Anenecuilco, antes y después de la revolución.¹⁹

La “historicidad” le da a la identidad colectiva un sentido de peculiaridad en el tiempo y en el espacio. La identidad tiene una idea del tiempo y un espacio propios que constituyen su sustento en el mundo. Los grupos con identidades colectivas son tan dueños de sus “tiempos” como de sus “espacios”. Se organizan siguiendo ciertas reglas de uso del tiempo y del espacio. Algo debe llevar un minuto o un año, y debe producirse en un pequeño local o en un gran “paraje”. En la ciudad de México, por ejemplo, hay comunidades vecinales que tienen sus fronteras imaginarias o reales, salones o espacios (la calle misma) comunitarios, y se han autodenominado 25 de Enero o 20 de Febrero, lo que no significa nada para nadie, excepto para ellos, porque en esa fecha invadieron el predio en el que viven o se formaron como asociación.

La “historicidad” de las identidades colectivas puede ser abrupta o suave, triunfante o arruinada, lograda o abortada, pacífica o compulsiónada,

¹⁸ *Ibid.*, p. 412.

¹⁹ Sobre el valor de los documentos de una “historicidad” puede verse el extraordinario trabajo de Sotelo Inclán, *Raíz y razón de Zapata*, México, Comisión Federal de Electricidad, 1970.



según el devenir de los acontecimientos, donde se incorporan los juegos de fuerzas, los recursos “a la mano” y el imperio del azar. Tener o no materia prima, la incorporación de nuevas “herramientas” o tecnología, la enfermedad o la muerte de los actores le da una dinámica especial al tiempo. Además, las identidades colectivas tienen un pasado que las determina, glorioso o humillante, honroso o deshonroso, que constituye una herencia cardinal, generando estados de ánimo y un sentido particular. En su acción presente tienen el riesgo de un fracaso, su fracaso. Y por encima en su acción a futuro tienen la perspectiva de ser o de llegar a no ser nada. Todo esto tiene que ver con un tiempo relativo, mezclado y unido como la cotidianidad, transmutándose en una “historicidad” de las identidades colectivas que modela su existencia.

Pese a su fuente común, el tiempo relativo, la “historicidad” tiene que diferenciarse de la “cotidianidad” en un punto nodal. Mientras la cotidianidad se da en lo inmediato, en la reproducción del pasado bajo la forma de costumbres o en las tareas a futuro, bajo la forma de acciones regulares, la “historicidad” implica un gestarse de manera deliberada a futuro, un interpretarse, un “abrirse” y un gestarse resuelto. Incluso la “historicidad” se asienta en la “cotidianidad”, aun cuando mantiene con ella una diferencia radical. No se trata de una diferencia que de un valor superior a la “historicidad” por encima de la “cotidianidad”, sólo se subraya el carácter diferente que tienen estas dos modalidades del ser en el tiempo. La cotidianidad tiene un carácter medio y la historicidad uno excepcional. Heidegger explica la historicidad de la siguiente manera: “Lo que hasta aquí hemos descrito como historicidad, ajustándose al gestarse implícito en el precursar estado de resuelto, es lo que llamamos la historicidad propia del ser ahí”.²⁰

Tenemos entonces una propiedad de las identidades colectivas que se caracteriza por el sentido especial de su acción. Se trata de un ges-

²⁰ Heidegger, *op. cit.*, p. 417.

tarse que asume una posición de resuelto a..., que de manera deliberada asume una herencia tal y se “dirige” francamente hacia... En este sentido el “ser relativamente a la muerte” juega un papel crucial en la gestación de la “historicidad”. La finitud de la temporalidad es, dice Heidegger, “el oculto fundamento de la historicidad”.²¹ Por ello la conciencia de un final ineludible, de la muerte de la identidad, abre la posibilidad de la gestación de la “historicidad”.

Es claro que estar de frente a un pasado y a un fin determinados coloca a las identidades colectivas ante la posibilidad de la creación de su “historicidad”. Esta “historicidad” es por naturaleza colectiva en la medida en que la gestación histórica es “con” nuestros otros. La “historicidad” es entonces propia del gestarse histórico de una comunidad o de un pueblo, con una determinada identidad colectiva. La “historicidad” también es una gestión del ser individual, pero en la medida en que tiene que ver siempre “con” los otros, al menos como perspectiva común, resulta un hacer colectivo. Así podemos hablar de la obra y los tiempos de Miguel Ángel o de Cristóbal Colón.

El hecho de que los miembros de una identidad colectiva corran juntos en la gestación de una “historicidad” pone de manifiesto una vocación del “estar con” los otros plenamente, un compromiso colectivo, una lucha común que desemboca en un “destino colectivo”. Se va así más allá del sentido natural del quehacer cotidiano y cada nuevo paso significa una tarea con sentido especial, así sea la más sencilla de todas. La identidad colectiva tiene entonces un propósito o designio superior, una meta común que exige el esfuerzo y la solidaridad de todos. En las comunidades rurales de México es fácil observar este sentido de identidad colectiva comprometido con las tareas del pueblo. Ahí la decisión de la mayoría es la ley y la sanción moral para quien la infringe es mayúscula. Ahí se pierde o se gana con todos. Los beneficios son repartidos entre todos o

²¹ *Idem.*

entre quienes la comunidad decide. Y cuando llega la fatalidad, ésta es para todos y todos contribuyen a la reparación del daño. La vieja práctica del tequio, de la aportación de trabajo para la colectividad, está presente en muchas obras de carácter público. Todos contribuyen a la instalación de agua o drenaje, a la reparación de la escuela o de la iglesia. A la par de estos ejemplos podemos también observar que la causa común no es de manera necesaria la lucha contra un enemigo de carne y hueso. Las comunidades a que nos referimos tienen que “vencer” las distancias o la “complejidad” de algunas acciones. Otras identidades colectivas pueden enfrentarse contra una enfermedad o, como los surrealistas, contra lo evidente.

Para una reafirmación de la riqueza del concepto heideggeriano de “historicidad” habría también que tomar nota de la manera en que el concepto es usado por Touraine, para dar pie al estudio de los movimientos sociales. Touraine define la “historicidad” como

La acción ejercida por la sociedad, sobre las bases de su propia actividad, de sus prácticas culturales y sociales, a través de la combinación de tres componentes: el modelo de conocimiento, el cual constituye una imagen de la sociedad y de la naturaleza; la acumulación, la cual se coloca como parte del producto aprovechable de la sociedad; y el modelo cultural, el cual aprehende e interpreta la capacidad de la sociedad para la acción sobre sí misma.²²

Tenemos entonces un concepto de “historicidad” que se nos presenta como heredero del concepto heideggeriano, en la medida en que se ubica como una condición de la actividad cultural y social de la sociedad, a partir de lo cual podemos valorar la enorme producción de Touraine en el campo de los movimientos sociales. No obstante, habría dudas sobre la plena similitud de ambas concepciones, en tanto Touraine explica que el concepto se basa en el modelo que tiene la sociedad del “conocimiento”,

²² Touraine, 1977, p. 461.

de la “acumulación” y de la “cultura”. Esta condición de la sociedad se basa en la “acumulación” entendida como fundamento de la economía política, asunto que lleva con frecuencia a Touraine a cierto determinismo sectorial, y al mismo tiempo a una distinción entre conocimiento y cultura que no resulta consistente.

Habría que preguntarse además si es válido que el concepto de “historicidad” usado por Heidegger para el análisis ontológico puede aplicarse al caso de los movimientos sociales. Para dar una respuesta habría que considerar que *El ser y el tiempo* es una obra que muestra el sentido del ser y de su acción en términos puros. Heidegger no ha hecho un análisis de las luchas políticas pero sí una revisión del sentido histórico de la acción, visto en términos de “historicidad”. Aceptando esa perspectiva podemos asumir un uso del concepto de “historicidad” para una teoría de la acción colectiva, entendida como movimiento social.

Hasta aquí la fenomenología existencial de Heidegger nos muestra una enorme capacidad para develar la importancia de la “cotidianidad” y la “historicidad” como formas consustanciales del ser y, por extensión, de las identidades colectivas. Un conjunto de elementos ontológicos básicos emergen del análisis heideggeriano para dar cuerpo a la libre identidad del ser y a su práctica. Las tradiciones colectivas y sus vocaciones y agencias han adquirido una fortaleza que permite con claridad la observación y la investigación de la acción social. No obstante, habría que considerar la posibilidad de establecer, además de la demostración penetrante del sentido ontológico del ser y su acción, la necesidad de una crítica que permita la ubicación del ser y la acción dentro de una comprensión cabal de la práctica social.

Ya Heidegger hace una crítica implícita a la acción del ser al diferenciar entre “historicidad” “propia” e “impropia”. La primera, ya señalada, implica el estado de resuelto en función de una herencia y con proyección a un fin. La segunda, de acuerdo con Heidegger, “es expectante de

la inmediata novedad, ha olvidado ya en el acto lo viejo”.²³ Así, como en la cotidianidad, la “historicidad impropia” tiende a una especie de “caída”, utilizando la terminología cristiana de Heidegger. Incluso señala, con relación al quehacer de la historia, la necesidad de una crítica de la acción. Retomando las cartas del conde Yorck a Dilthey, Heidegger asume como suya la siguiente: “Toda historia verdaderamente viva, y no sólo espejeante de la vida, es crítica”.²⁴

Con ello considera en forma tácita que el análisis de la acción no puede contentarse con la descripción de los hechos, como si todo fuera cuestión de meros hábitos, sino que necesita asumir una posición crítica, en tanto historia “viva”. Además, en su análisis de la conciencia observa el papel crítico del “ser”, en tanto es capaz de trascender el papel de mero “espectador desinteresado”,²⁵ o como diría Kant de escéptico total.

En la *Crítica de los movimientos sociales*²⁶ propuse una forma de emprender el análisis crítico de los movimientos sociales, partiendo de lo político visto como la formación de poder social, bajo los sustentos de la modernidad (como igualdad cultural y libertad de ser), la democracia (como autenticidad de la representación y de la participación) y la igualdad social (como igualdad de oportunidades). Aquí sólo mencionaré que esta transposición de la crítica de los movimientos a la crítica de las identidades puede justificarse en función de la aptitud evidentemente vigorosa y actual de la obra de Heidegger como cimiento para un estudio de los grupos, sus identidades y la acción colectiva.

²³ Heidegger, *op. cit.*, p. 422.

²⁴ *Ibid.*, p. 432.

²⁵ *Ibid.*, p. 319.

²⁶ Cisneros, 2001.

BIBLIOGRAFÍA

- Alberoni, F., *Movimientos e institución*, Madrid, Editora Nacional, 1981.
- Bazarte, A., *Las cofradías de españoles en la ciudad de México*, México, uam Azcapotzalco, 1989.
- Cisneros, A., *Crítica de los movimientos sociales*, México, uam / Por r úa, 2001.
- Davis, D., “El poder de la distancia”, en *Anuario de Espacios Urbanos*, México, uam Azcapotzalco, 1998.
- Dreyfu, H. *Ser-en-el-mundo*, Santiago, Cuatro Vientos, 1996.
- Gaos, J., “Introducción” a *El ser y el tiempo*, de Martin Heidegger, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Heidegger, M. *El ser y el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Sotelo, J., *Raíz y razón de Zapata*, México, Comisión Federal de Electricidad, 1970.
- Touraine, A., *The self-production of society*, The University of Chicago, 1977.

VIDA COTIDIANA E IDENTIDAD

MARÍA TERESA ESQUIVEL HERNÁNDEZ*

La identidad es huella y sendero, marca y proyecto, rostro y máscara, realidad y simulacro. Es un campo de disputa entre actuaciones posibles, entre interlocuciones necesarias que implican un ámbito de intersubjetividad común, un juego de espejos donde se redefinen los rasgos comunes y se ponderan las diferencias.

J. Valenzuela

El ritmo acelerado de la vida cotidiana de nuestra ciudad se expresa en grandes y pequeños momentos. Basta con mirar de manera superficial a las personas qué circulan en sus autos cada mañana, los que caminan por las calles, los limosneros que pidiendo una dádiva se instalan en cualquier semáforo y adquieren personalidades diversas: payasitos, lanzallamas, limpiaparabrisas, etc. Niños arreglados y peinados se apresuran para llegar a tiempo a la escuela, oficinistas que corren para subirse a un pesero, gente leyendo el periódico, otros desayunando una torta o un tamal antes de llegar a la fábrica. Se oye el ruido de autos, el pasear de los colectivos y el ulular de una ambulancia. Conforme transcurren las horas los paisajes urbanos se transforman y los actores sociales también. Todas en conjunto son manifestaciones del pulso acelerado de la vida en la ciudad.

Otra forma de registrar esta melodía urbana es a partir de las noticias periodísticas: la inseguridad ensombreciendo la tranquilidad de vecinos y autoridades, las luchas de colonos por un pedazo de suelo donde construir sus viviendas, las movilizaciones por obtener agua y servicios para una

* Profesora-investigadora del Departamento de Sociología, UAM Azcapotzalco.

vida digna, las ofertas de intervención gubernamental para satisfacer el descontento ciudadano y enfrentar el deterioro constante de la calidad de vida, problemas de basura, contaminación del aire que respiramos y que desde muchas décadas ha caracterizado a “la región más transparente”. El escenario (o más bien los escenarios) de la gran ciudad también son variados: colonias populares, pueblos, barrios, conjuntos habitacionales, fraccionamientos, colonias residenciales, todos en conjunto forman paisajes urbanos que dan lugar a diversas maneras de habitar la ciudad y también objetivan las desigualdades sociales de la población. Algunas colonias de reciente formación, otras con fuerte tradición histórica, unas equipadas totalmente mientras que otras carecen de los elementos urbanos necesarios: una ciudad de fuertes contrastes donde el ritmo acelerado parece no detenerse.

Lo anterior nos hace meditar si los planteamientos de los teóricos de la Escuela de Chicago tenían razón al señalar que en el espacio urbano surgen fuertes procesos de competencia, invasión y lucha y que el tamaño, densidad y heterogeneidad llevan a un estilo de vida impersonal, anónimo, sin arraigo y cargado de conflictos sociales. O más bien se trata de nuevas formas de habitar, usar, apropiarse y darle sentido a esa vida cotidiana en los ámbitos de la gran ciudad, maneras diferentes de conformar territorialidades, establecer lazos de amistad y de vecindad y sobre todo de construir identidad, anclada a distintos espacios donde se desarrolla la vida de todos los días.

El objetivo de este ensayo es analizar la relación que en el ámbito urbano se genera entre vida cotidiana e identidad. Hay que señalar que el tema de las identidades es amplio y complejo y hace referencia a una diversidad de condiciones y situaciones geográficas e históricas que crean el campo fértil para su surgimiento, fortalecimiento, transformación o readaptación. La construcción de las identidades tiene como fundamento la relación entre lo individual y social dentro de un contexto histórico y simbólico. De acuerdo con Giménez podemos identificar varios tipos de identidades sociales,

desde las que se gestan en el ámbito cotidiano, en el mundo de la vida, en el cara a cara (también denominadas *identidades individuales*), las que se construyen en el ámbito macro social, integradas por relaciones de carácter genérico y sistémico (*identidades colectivas*) e incluso las que se establecen entre las comunidades imaginarias, como las identidades nacionales, culturales, étnicas, religiosas, de género, etc. (2000, p. 29).

Nos centramos en el primer tipo que señala Giménez, con la particularidad de que vinculamos la identidad con los espacios urbanos de la cotidianidad; en otras palabras, buscamos analizar las identidades urbanas que se construyen en el *mundo de la vida cotidiana*, identificar la manera en que las prácticas que los individuos llevan a cabo en los espacios de su hábitat se convierten en elementos conformadores de la identidad, y la forma en que de manera cotidiana se construye y reconstruye la identidad del individuo en la ciudad. Para ello, partimos en un primer momento del análisis de las principales aportaciones de la sociología de la vida cotidiana buscando ubicar los factores constitutivos que esta perspectiva brinda para el estudio de las identidades. En un segundo apartado intentamos identificar los elementos constitutivos de las identidades que se generan en el ámbito cotidiano y en un tercer apartado se analizará cómo el territorio urbano se convierte en un espacio fundamental para el surgimiento, mantenimiento y reproducción de la identidad.

La vida cotidiana es el ámbito donde llevamos a cabo la mayor parte de nuestra existencia, es la extensa zona de la vida práctica que está ahí, que se ha construido a través de rutinas, hábitos y rituales,¹ lo que la presenta segura y predecible y por ello su existencia no es cuestionada. La vida social adopta forma y se concreta en nuestras prácticas cotidianas debido a que en ellas confluyen los procesos macro y microsociales.

¹ Giménez los ha definido como *contextos de interacción* estables y señala que están constituidos por los mundos familiares de la vida ordinaria, que constituyen la base para la conformación de las identidades sociales (*ibid.*, p. 67).

Un aspecto fundamental es que partir de nuestras prácticas y experiencias cotidianas construimos una visión del mundo, y con ello la forma en que nos simbolizamos, percibimos y construimos como sujetos sociales.

Desde diversas disciplinas y a partir de enfoques diferentes se ha abordado el análisis de la vida cotidiana. Aunque no existen acuerdos bien establecidos, un punto en el que coinciden las diversas corrientes teóricas es que el mundo de la vida cotidiana proporciona al individuo un marco cognitivo y normativo que le permite organizar y orientar sus actividades ordinarias, de ahí que como objeto de estudio la sociología de la vida cotidiana busque rescatar el modo en que las personas otorgan y mantienen significados de las situaciones concretas. En otras palabras, reivindicar el punto de vista del actor en la vida ordinaria y reconocer su papel como constructor de la realidad.

No pretendemos agotar la amplia y rica discusión que existe en torno al estudio y análisis de la vida cotidiana, sólo buscamos rescatar aquellos elementos que permitan comprender la manera en que en ese contexto se construye el sujeto y aclarar el vínculo entre la experiencia ordinaria y la identidad.²

LA SOCIOLOGÍA DE LA VIDA COTIDIANA: ELEMENTOS PARA EL ANÁLISIS DE LA IDENTIDAD

La existencia cotidiana, el trabajo, la escuela, la vida doméstica, el tiempo libre, los recorridos de todos los días por el barrio o la colonia constituyen elementos que tienen la certeza de la repetición, la fiabilidad de la permanencia; en ellos no hay reflexión, sólo suceden. Ésa es la existencia diaria en el entorno urbano, es decir la construcción de la cotidianidad del individuo.

² Por cierto, con relación al concepto *identidad* Giménez señala que su aparición en las ciencias sociales es relativamente reciente y que es difícil encontrarlo en los trabajos de investigación antes de 1968. No obstante, es posible ubicar sus elementos centrales en la tradición socio-antropológica desde los clásicos, aunque bajo términos equivalentes (*ibid.*, p. 45).

Si bien originalmente la vida cotidiana es objeto de estudio de la filosofía, es Alfred Schütz quien vincula la reflexión filosófica sobre la experiencia cotidiana con el análisis sociológico. Schütz, principal teórico relacionado con la sociología fenomenológica, convierte el estudio de la vida cotidiana en un tema legítimo de reflexión sociológica;³ considera que la interacción cotidiana es el eje de la vida social y rescata la importancia de los procesos mediados de manera simbólica como elementos conformadores de esa interacción. De esta forma, los motivos, las emociones y los propósitos⁴ que las personas tienen determinan no sólo lo que piensan sino también lo que hacen y más aún la manera como lo hacen.

A partir de los conceptos *mundo de vida* y *vida cotidiana* de Husserl, Schütz plantea que en el *Lebenswelt* o mundo de la vida cotidiana las personas actúan con lo que denomina “actitud natural”;⁵ es decir, acepta que este mundo existe y no dudan de su realidad hasta que surgen situaciones que lo alteran o cuestionan. Es por ello que a estos mundos de vida se les ha denominado contextos de interacción estables y se les considera un ámbito fundamental para la construcción de la identidad del individuo.

Para Schütz una característica básica del mundo social es la *intersubjetividad*. Apunta que en la vida cotidiana la conducta del individuo está orientada de manera social, es decir, la interacción entre las personas⁶ es

³ No hay que olvidar que en el concepto de sociedad que plantea George Simmel ya se aprecia un gran interés por los aspectos particulares de la vida social, los aspectos microscópicos de la vida moderna; en ese sentido, podemos considerar a Simmel como uno de los sociólogos que reivindican la vida de todos los días como fundamento del análisis de la sociedad.

⁴ Es a partir de la situación biográfica del individuo y de su acervo personal de conocimiento (que incluye conocimiento intersubjetivo, común a todos los actores, como saberes privados referidos a su historia personal) que el actor formula sus propósitos.

⁵ Para Schütz un medio ambiente se convierte en parte del mundo cotidiano propio cuando uno toma sentido de él, utilizando un estilo cognoscitivo llamado “actitud natural”.

⁶ En estas interacciones cotidianas los individuos echan mano del *sentido común*, entendiéndolo como razonamiento práctico ordinario que permite explicar la acción cotidiana del individuo.

posible porque cada una interpreta sus vivencias acerca de la otra y las pone en movimiento y a partir de ahí construye tipificaciones que le permitan comprender y relacionarse con los demás. Esto significa que la producción del mundo social y de la realidad en general depende de la subjetividad, es decir, de la forma en que se interpreta ese mundo y esa realidad.⁷

De esta forma, en los ambientes cotidianos el individuo comparte su interpretación del mundo con otros, participa también de un esquema común de comunicación que supone no sólo categorías y nombres sino marcos interpretativos que constituyen los fundamentos de las tipificaciones y recetas que el individuo elabora y a partir de los cuales lleva a cabo su conducta. El sentimiento de estar en un mundo conocido implica también reciprocidad de perspectivas y un reconocimiento de un “aquí”, que es la situación del individuo en algún lugar social y físico y un “allá”, referido al lugar del otro.

No obstante, es importante destacar que, aunque existe esa reciprocidad de perspectivas, cada individuo tiene su historia biográfica, sus objetivos y esquemas de prioridades. Es en función del “otro” que se construye la identidad del individuo, individuo que “forma parte de”, pero que también “se diferencia de”.⁸ En esta elaboración dentro del mundo de la vida es como el individuo adquiere su identidad más inmediata, su identidad privada y particular.

Al igual que los demás teóricos que podemos ubicar en la perspectiva fenomenológica, Schütz señala que el mundo social es preexistente al indivi-

⁷ Para Schütz la comprensión intersubjetiva de la vida cotidiana es posible porque el actor apela a sus vivencias y las usa como marco de interpretación para comprender a los demás. “La experiencia que el actor acumula en la conciencia como vivencias y tipificaciones le permite presuponer que todo lo que tiene sentido para él también tiene sentido para aquellos con los que interactúa ordinariamente” (Schütz, 1979).

⁸ Por ello, como señala Giménez, adentrarse en los problemas de la identidad implica partir de la idea de distinguibilidad, pero esa posibilidad de distinguirse debe también ser reconocida por los demás en contextos de interacción y comunicación (2000, p. 47).

duo. Desde antes de que éste nazca ya existe el *Lebenswelt* o mundo de la vida cotidiana, el cual fue construido por los antepasados y a través de un proceso de “socialización” le es heredado al individuo para que lo experimente e interprete. Así, el nuevo cachorro humano recibe esta herencia social, en particular hereda las tipificaciones y las recetas, como las instituciones, y a partir de ellas domestica su conducta y se prepara para ocupar un lugar en el espacio social de pertenencia. ¿Mediante estas tipificaciones, recetas e instituciones que el individuo recibe a través del proceso de socialización se inicia la conformación de su identidad primaria? Consideramos que en efecto esta herencia simbólica y social hace que el individuo se vea a sí mismo y sea percibido por otros como formando parte de colectivos, conteniendo una serie de atributos y combinando estos aspectos con su historia personal. Todo en conjunto conformará su identidad única e irrepetible.

Ahora bien, si la conducta de los individuos, esto es *su hacer y su decir*, es resultado de la forma en que ellos definen el mundo, ¿cómo se entrelazan estas definiciones con la identidad? Sin duda interpretar la realidad y atribuirle un significado es un proceso que parte desde la identidad y a ella regresa, a través de un vaivén continuo y una dialéctica permanente.

Si bien, Schütz otorga un lugar central a la intersubjetividad como condición fundamental del mundo social, no hay un reconocimiento del lugar que tienen los grandes procesos sociales.⁹ Mead, desde una perspectiva alternativa, intenta salvar este hueco estableciendo que la vida cotidiana es una zona de la vida social que no se reduce ni a los grandes procesos ni a la subjetividad. Fundador del interaccionismo simbólico, Mead otorga prioridad al mundo social para comprender la experiencia del individuo. Concibe a la experiencia cotidiana como un ámbito donde confluyen lo individual y lo colectivo, un espacio en el que a través del lenguaje y la comunicación las personas crean y recrean tanto lo social como lo subjetivo. Rescatando la importancia de lo social, Mead apunta

⁹ Para un análisis más profundo véase Olvera, 1996.

que el ser humano tiene la capacidad de simbolizar y actuar con otros y consigo por medio de abstracciones, pero estas abstracciones no pueden tener lugar sin la precedencia de lo social.

Mead reconoce que los esquemas de interpretación que utiliza toda persona en la vida cotidiana para moverse en el mundo son códigos lingüísticos que posibilitan la estructuración de un “yo” no autorreferencial, sino *intersubjetivamente construido*.

Mead analiza la constitución de la persona en la vida cotidiana y señala que la conformación del actor como miembro de una comunidad tiene su base en la interacción con *el otro*. Así, la pertenencia a un grupo (como elemento constitutivo de la identidad) implica compartir el complejo simbólico-cultural que funciona como escudo.¹⁰

Toda persona es producto de un proceso de socialización, entendiéndolo como el contexto relacional donde el individuo que nace empieza a formar parte de la sociedad, pero al mismo tiempo se constituye en un individuo claramente diferenciado de ella porque en forma paralela construye su *yo (self)*.

Para Mead el *self* presupone un proceso social: la comunicación entre los humanos. El *self* desarrolla un papel importante en el proceso de la elección del curso de la acción, surge con el desarrollo y a través de la actividad social y las relaciones sociales.

El concepto de *self* que plantea Mead es un elemento fundamental para comprender la construcción de la *identidad* en el individuo. El *self* es un proceso social que atraviesa dos fases distintas: el *yo* y el *mí*. El *yo* es la respuesta inmediata de un individuo a otro, es el aspecto incalculable, imprevisible y creativo del *self*. No somos totalmente conscientes del *yo* hasta que hemos actuado, por eso muchas veces nos sorprende la ma-

¹⁰ Pertenecer a un grupo o a una comunidad implica, para Giménez, compartir de manera parcial el núcleo de representaciones sociales que los caracteriza y define. Estas representaciones sociales son “una forma de conocimiento socialmente elaborado y compartido, y orientada a la práctica, que contribuye a la construcción de una realidad común a un conjunto social” (Jodelet, citado por Giménez, 2000, p. 54).

nera como lo hacemos. El *yo* es una fuente de innovación en el proceso social, en el *yo* encontramos nuestros valores más importantes. Si el *yo* es la realización del *self*, entonces es el que nos permite desarrollar una personalidad definida, es decir una *identidad*. Sin el *yo* los actores sociales aparecerían dominados por controles internos y externos.

En las situaciones cotidianas nuestro *yo* se reafirma y puede establecer un cambio en la situación social. La articulación biográfica del *yo* y del *mí* de cada individuo constituyen los elementos conformadores de su singularidad, es decir, de su *identidad*.¹¹ Así, tanto el *yo* como el *mí* son dimensiones de la identidad, debido a que la tensión constante entre sus demandas provoca la individualidad del actor. Los *selves* comparten una estructura común, pero cada uno recibe una peculiar articulación biográfica, lo que les permite conformar una *identidad* propia.

Podemos afirmar que el individuo no es una suma de determinaciones sistémicas sino un actor con capacidad de decisión, con un lenguaje y una práctica y que además posee una identidad, vinculada necesariamente al reconocimiento del otro. Así, es importante resaltar que la identidad de un individuo resulta, en un momento determinado, de una especie de transacción entre el auto y hetero-reconocimiento.¹²

¹¹ Este desdoblamiento del *self* genera un actor que tiene una personalidad y que desempeña roles establecidos socialmente, pues al mismo tiempo que tiene un rango de libertad, creatividad y espontaneidad, se vive como extraño y propio a la sociedad al mismo tiempo. De esta forma, la constante tensión entre el *mí* que ejerce el control social y el *yo* que constituye la faceta espontánea y creadora del actor genera un *self* desdoblado sin el cual no podría existir la sociedad y nunca habría nada nuevo en la experiencia.

¹² “La identidad concreta se manifiesta, entonces, bajo configuraciones que varían según la presencia y la intensidad de los polos que la constituyen. De aquí se infiere que, propiamente hablando, *la identidad no es una esencia*, un atributo o una propiedad intrínseca del sujeto, sino que tiene un carácter intersubjetivo y relacional. Es la autopercepción de un sujeto en relación con los otros; a lo que corresponde, a su vez, el reconocimiento de la ‘aprobación’ de los otros sujetos. En suma, la identidad de un actor social emerge y se afirma sólo en la confrontación con otras identidades en el proceso de interacción social, la cual frecuentemente implica relación desigual y, por ende, luchas y contradicciones” (*ibid.*, p. 50, cursivas mías).

Otros aportes importantes de Mead que nos permiten vincular el análisis de la vida cotidiana con el de la identidad es su concepto del *otro generalizado*, el cual refiere a la influencia que el grupo ejerce sobre la conducta de los individuos. Reconoce que no existe en la sociedad un único y gran *otro generalizado* sino muchos *otros generalizados* debido a la pluralidad de grupos que existen en su seno. Las personas tienen una pluralidad de otros generalizados que se combina con su historia personal, de ahí que tenga que lidiar con una pluralidad de *selves*. El conjunto particular de *selves* de cada persona le hace diferente a los demás.

Retomando el concepto del *self*, Ervin Goffman¹³ señala que la tensión entre el *yo* y el *mí* planteada por Mead se debe a la diferencia entre lo que las personas esperan que hagamos y lo que queremos hacer de manera espontánea. Así, con el fin de mantener una imagen sólida del *self*, las personas recurren a la actuación para sus audiencias sociales: cuando las personas actúan desean presentar una determinada concepción del *self* que sea aceptada por los demás. Es decir, el *self* es el producto de la interacción dramática entre el actor y la audiencia.

Para Goffman hay una cantidad de roles que los actores sociales llevan a cabo, lo cual provoca que pocas personas se ubiquen sólo en un rol determinado.¹⁴ Además, buena parte de las actuaciones que se llevan a cabo en la vida cotidiana están orientadas por la búsqueda de representar una imagen idealizada de sí mismas, de conformar una *fachada personal*¹⁵

¹³ Goffman, quien fue uno de los precursores del estudio empírico de la vida cotidiana dentro de la corriente del interaccionismo simbólico, se centró en la dramaturgia, adoptando una perspectiva de la vida social como si se tratara de actuaciones dramáticas que se asemejan a las representadas en el escenario.

¹⁴ Al respecto, la tradición sociológica ha establecido que la identidad del individuo se define por la pluralidad de sus pertenencias sociales, las cuales “lejos de eclipsar la identidad, es precisamente la que la define y constituye... Cuanto más amplios son los círculos sociales de los que se es miembro, tanto más se refuerza y se refina la identidad personal” (*ibid.*, pp. 51 y 52).

¹⁵ La *fachada personal* está dividida en dos: la *aparencia* que hace referencia a los estímulos que entran en juego en el momento de informarnos sobre el estatus social del actor, por

y ocultar algunos aspectos en sus representaciones. De ser así, ¿cuál de todos esos roles y actuaciones conforman la identidad del individuo? ¿Es el individuo todos y cada uno de sus roles? ¿Constituyen los diferentes roles que le tocan jugar al actor identidades diversas que conforman una identidad única del individuo? ¿Dónde queda la autenticidad, elemento característico de la identidad?¹⁶

Por último, retomamos las aportaciones de Peter Berger y Thomas Luckmann, para quienes la vida cotidiana se manifiesta en rutinas y se reafirma en forma continua en la interacción del individuo con los otros. Estos autores elaboran una propuesta más completa sobre la realidad cotidiana, la estructura social y la identidad,¹⁷ destacando que entre identidad y procesos sociales existe una relación dialéctica y conciben a la identidad colectiva como vinculada íntimamente con la identidad individual:

La identidad constituye, por supuesto, un elemento clave de la realidad subjetiva y en cuanto tal se halla en una relación dialéctica con la sociedad. La identidad se forma por procesos sociales. Una vez que cristaliza es mantenida, modificada o aun reformada por las relaciones sociales. Los procesos sociales involucrados, tanto en la formación como en el mantenimiento de la identidad, se determinan por la estructura social. Recíprocamente, las identidades producidas por el interjuego del organismo, conciencia individual y estructura social, reaccionan sobre

ejemplo la bata del cirujano; por su parte los *modales* son los estímulos que entran en juego en el momento de advertirnos sobre el rol de interacción que el actuante esperará desempeñar en la situación que se aproxima (Ritzer, 1996, p. 246).

¹⁶ Goffman se centra en el abismo entre lo que una persona “debería ser” (identidad social vertical) y lo que una persona realmente “es” (identidad social real). Todo aquel que experimente un abismo entre estas dos identidades está estigmatizado. Cuando esto sucede, apunta Giménez, la percepción negativa de la identidad genera frustración, desmoralización, complejo de inferioridad, insatisfacción y crisis (2000, p. 67).

¹⁷ Berger y Luckmann elaboran su propuesta sobre la construcción social de la realidad vinculando los principales conceptos de Schütz, Mead, Marx, Durkheim y Weber, y desde una perspectiva integradora destacan el carácter dual de la sociedad, en términos de factibilidad objetiva y significado subjetivo.

la estructura social dada, manteniéndola, modificándola o aun reformándola. Las sociedades tienen historias en cuyo curso emergen identidades específicas, pero son historias hechas por hombres que poseen identidades específicas (Berger y Luckmann, 1993, p. 216).

La perspectiva de Berger y Luckmann añade un nuevo elemento al análisis de la vida cotidiana: las diferencias entre las sociedades, en función de su complejidad y el impacto que esto tiene, no sólo en la manera de construir la realidad, de legitimarse, sino en la que se lleva a cabo la socialización del individuo¹⁸ y con ello la conformación de su identidad.¹⁹

De esta forma, el proceso de socialización es diferente en sociedades que poseen una división del trabajo sencilla y una mínima distribución del conocimiento, en relación con aquéllas donde la división del trabajo es más compleja. En las primeras la socialización produce identidades socialmente predefinidas y perfiladas en alto grado, debido a que representa la realidad objetiva dentro de la cual está ubicada, “Dicho con sencillez, todos en gran medida son lo que se supone que sean. En una sociedad de esa clase las identidades se reconocen con facilidad, tanto objetiva como subjetivamente. Todos saben quién es cada uno y quiénes son los otros” (*ibid.*, p. 295).

Apuntan que las personas formadas en este tipo de sociedad es probable no se autoconciban como “profundidades ocultas” desde el punto de vista psicológico:

Por ejemplo, un labriego se aprehende en un “rol” cuando castiga a su mujer, y en otro cuando se humilla ante su señor. En cada uno de los casos, el otro “rol” está

¹⁸ Distinguen dos tipos de socialización: primaria y secundaria: “La socialización primaria es la primera por la que el individuo atraviesa en la niñez; por medio de ella se convierte en un miembro de la sociedad. La socialización secundaria es cualquier proceso posterior que induce al individuo ya socializado a nuevos sectores del mundo objetivo de su sociedad” (*ibid.*, p. 166).

¹⁹ En Berger y Luckmann (*ibid.*) ya encontramos de forma más clara y directa la utilización del concepto *identidad*.

“debajo de la superficie”, vale decir que está desatendido en la conciencia del labriego. Pero ninguno de los “roles” se plantea como un yo “más profundo” o “más real”; en otras palabras, el individuo en esta clase de sociedad no sólo es lo que se supone que sea, sino que lo es de manera unificada “no estrañificada” (*ibid.*, p. 206).

Por el contrario, cuando se trata de una sociedad donde existe una distribución más compleja del conocimiento, la socialización deficiente puede resultar de otros significantes que mediatizan realidades objetivas diferentes para el individuo. Cuando mundos totalmente diferentes se interponen en la socialización primaria, al individuo se le presenta una gama de identidades perfiladas que aprehende como posibles biografías genuinas. En este momento, señalan Berger y Luckmann, aparece la posibilidad de una identidad *verdaderamente oculta* que no se reconoce con facilidad porque no concuerda con las tipificaciones objetivas disponibles. Es decir “puede existir una asimetría socialmente disimulada entre la biografía ‘pública’ y la ‘privada’” (*ibid.*, p. 212).²⁰

De esta forma, la sociología de la vida cotidiana brinda una serie de elementos para comprender el sentido social de la vida diaria, su proceso de construcción y a partir de ahí la forma en que se vincula con la identidad del individuo. En primer lugar, diremos que la interacción cotidiana constituye el eje de la vida social y se conforma por procesos que están mediados de manera simbólica. La vida cotidiana se manifiesta en rutinas y se reafirma en forma continua en la interacción del individuo con los otros. Estos mundos de vida constituyen contextos de interacción estables, fundamento para la construcción de la identidad del individuo.

²⁰ Más aún, existe una *identidad fantástica* que se da cuando la socialización primaria no concuerda con la socialización secundaria. Es decir, se mantiene la primaria pero en la secundaria las realidades e identidades que se dan como alternativas aparecen como opciones subjetivas. Es el caso cuando las condiciones materiales y socioeconómicas del individuo le impiden realizar una identidad subjetivamente elegida: “La peculiaridad de esta fantasía particular reside en la objetivización, en el plano de la imaginación, de una identidad distinta de la conferida objetivamente y que ya se ha internalizado en la socialización primaria” (*ibid.*, p. 214).

En segundo lugar, encontramos que esta perspectiva concibe la vida cotidiana como resultado de la intersubjetividad que implica la referencia respecto al otro; es a partir de esta situación relacional que el individuo enmarca su conducta y su experiencia de todos los días. Es decir, compartir la interpretación del mundo con otros y participar de códigos comunes de comunicación permite al individuo desarrollar el sentimiento de pertenencia a una colectividad. En un proceso paralelo, el individuo busca establecer su diferencia respecto al otro y a los otros con los que interactúa de manera cotidiana. De esta forma, la pertenencia social²¹ y la distinguibilidad²² constituyen la base y el fundamento en que el individuo y las colectividades construyen su identidad.

El concepto del *self* y sus dos dimensiones (el *yo* y el *mí*) es quizás una de las principales aportaciones de la sociología de la vida cotidiana al estudio de la identidad, debido a que permite concebir al individuo no como el resultado de determinaciones sistémicas sino como un actor con capacidad de decisión. Del mismo modo, el concepto del *otro generalizado* constituye una perspectiva importante en la tarea de comprender el proceso por el que el individuo conforma su identidad. Este concepto alude a los diversos agentes que están encargados de la socialización del individuo, que le son impuestos y con los que el actor se identifica, generando en él una pluralidad de *selves*, base fundamental de su propia e irrepetible identidad. Así, queda claro que es en la experiencia cotidiana en donde confluye tanto lo individual como lo colectivo, y es donde el sujeto construye sus referentes de identidad. De esta forma, el análisis de la vida cotidiana permite acercarse al conocimiento de los aspectos que construyen la subjetividad y la identidad

²¹ Es decir, compartir un complejo simbólico-cultural que orienta la práctica de los individuos.

²² “La identidad de las personas implica una *distinguibilidad cualitativa* (y no sólo numérica) que se revela, se afirma y se reconoce en los contextos pertinentes de interacción y comunicación social” (Giménez, 2000, p. 50, cursivas mías).

social. Como vimos, la subjetividad es el resultado de la interacción entre lo individual y lo social.

Retomamos también el impacto que diferentes sociedades, según su grado de complejidad, tienen en la vida cotidiana y en la identidad del individuo.²³ Se ha reflexionado sobre las transformaciones que ha sufrido la vida cotidiana como consecuencia de las tendencias universalizantes de la modernidad y su impacto en la construcción de las identidades,²⁴ y se han considerado a las grandes ciudades como espacios de caos y fragmentación, reivindicado lo local como un ámbito donde se establecen relaciones de sentido, se conforman las vinculaciones del individuo con el territorio y se llevan a cabo las prácticas sociales cotidianas.

CONFECCIONANDO LA IDENTIDAD

Como destacamos en el análisis de la vida cotidiana, un primer elemento que caracteriza la identidad del individuo es que ésta no es definible ni entendible en sí misma sino en función de la relación con lo “otro”, esto es, en la diferencia. Construimos nuestra identidad a partir del otro, en un contexto de alteridad. Si bien la actividad y las prácticas cotidianas son la fuente de la identidad, su construcción y reproducción se lleva a cabo en el ámbito simbólico.

Las identidades entonces son formas de autodefinición y de pertenencia, construidas dentro de sistemas específicos de relaciones sociales con los que el individuo se identifica, define y confronta con los

²³ En particular nos referimos al trabajo citado aquí de Berger y Luckmann.

²⁴ Giddens aporta una serie de elementos para el estudio de la identidad en un marco de transformaciones producto de la modernidad. “La reorganización del tiempo y el espacio, los mecanismos de desenclave y la reflexibilidad de la modernidad suponen propiedades universalizadoras que explican la naturaleza expansiva e irradiante de la vida social moderna cuando se topa con prácticas establecidas por la tradición” (Giddens, 1995, p. 35).

otros (otredad o alteridad). La otredad no es sinónimo de diferencia, la otredad cobra sentido dentro de un campo relacional (Valenzuela, 2000, p. 29).

También Bourdieu destaca ese campo relacional a través del *habitus* que incluye las estructuras mentales o cognitivas, mediante las cuales las personas manejan el mundo social. Es decir, las personas están dotadas de una serie de esquemas internalizados a través de los cuales perciben, comprenden, aprecian y evalúan el mundo social.²⁵ Con estos esquemas, los individuos producen sus prácticas cotidianas. Un *habitus* se adquiere como resultado de la ocupación duradera de una posición dentro del mundo social. Así, el *habitus* permite a la persona dar sentido al mundo social y por lo tanto es el espacio de construcción del sujeto. En cambio, la práctica tiende a dar forma al *habitus* y a su vez éste sirve para unificar y generar la práctica. Las formas de sentir, pensar, percibir, actuar han sido interiorizadas por el individuo a lo largo de su historia personal y constituyen manifestaciones de identidad.

Bourdieu plantea que el *gusto* es una práctica que sirve, entre otras cosas, para dar al individuo, así como a otros, una percepción de su lugar en el orden social. Sirve para unificar a los que tienen preferencias similares y para diferenciarlos de los que tienen gustos diferentes. Es decir, mediante las aplicaciones e implicaciones prácticas del *gusto* las personas clasifican los objetos y se clasifican ellos mismos. El *gusto* representa una oportunidad para expresar y reafirmar la posición de una persona dentro del *campo*. Así, el gusto se vincula con varios elementos señalados

²⁵ “Los esquemas del *habitus*, formas de clasificación originarias, deben su eficacia propia al hecho de que funcionan más allá de la conciencia y del discurso, luego fuera de las influencias del examen y del control voluntario: orientando prácticamente las prácticas, esconden, lo que se denominaría injustamente unos *valores* en los gestos más automáticos o en las técnicas del cuerpo más insignificantes en apariencia, como los movimientos de las manos o las maneras de andar, de sentarse o de sonarse, las maneras de poner la boca al comer o al hablar, y ofrecen los principios más fundamentales de la construcción y de la evaluación del mundo social” (Bourdieu, 1999, p. 477).

por Giménez como constitutivos de la identidad: la distinguibilidad y la pertenencia social.²⁶

Así, podemos afirmar que la identidad no es un conjunto de cualidades distintivas que definen a un sujeto, sino una construcción que socialmente se lleva a cabo a través de elementos simbólicos. De ahí su carácter *relacional* (producto de la interacción cotidiana²⁷ donde se construyen los referentes identitarios) más que esencialista (que surja del individuo y su naturaleza).

En relación con la dimensión temporal de la identidad podemos señalar, por un lado, que ésta se caracteriza por su relativa inmovilidad y solidez, es decir su capacidad de perdurar en el tiempo y en el espacio, aunque más bien se trata de un proceso dinámico, de una dialéctica entre permanencia y cambio, entre continuidad y discontinuidad (Giménez, 2000, p. 64). De manera paralela, las identidades no se encuentran determinadas una vez y para siempre, ni determinan la totalidad de los comportamientos de interacción social. Es, en términos de Berger y Luckmann, la socialización secundaria y el enfrentarse con realidades diferentes la fuente de las transformaciones de la identidad.

Otro elemento que nos permite comprender la identidad como construcción es la posibilidad de su *elección*, es decir, si bien el individuo está inmerso en un contexto que lo condiciona y en un proceso socializador que lo caracteriza, tiene un *self* que le brinda la posibilidad de innovación y con ello la capacidad de actuar en forma relativamente independiente. Las identidades de esta forma no sólo son cambiantes, sino que el individuo puede optar y decidir su adscripción:

²⁶ Véanse las notas 21 y 22.

²⁷ “Por lo que toca a la interacción, hemos dicho que es el ‘medium’ donde se forma, se mantiene y se modifica la identidad. Pero una vez constituida, ésta influye, a su vez, sobre la misma conformando expectativas y motivando comportamientos. Además, la identidad (por lo menos, la identidad de rol) se actualiza o se representa en la misma interacción” (Hecht, citado por *ibid.*, p. 72).

Pero nuestra identidad no es solamente algo con que nos hayamos encontrado ahí, sino algo que también es a la vez nuestro *propio proyecto*. Es cierto que no podemos buscarnos nuestras propias tradiciones, pero sí que debemos saber que está en nuestra mano el decidir cómo podemos proseguirlas (Habermas, citado por Valenzuela, 2000, p. 24, cursivas mías).

La vida cotidiana en las metrópolis de la modernidad le ha proporcionado al individuo multitud de formas de adscripción y con ellas diferentes ámbitos identitarios. El individuo en estas sociedades dinámicas desempeña varios roles, pero éstos por sí mismos no constituyen la identidad de un individuo, es la *construcción de sentido*, señala Castells, lo que le da el sustento. De esta forma, la identidad²⁸ es la fuente de sentido y experiencia de las personas:

Por identidad, en lo referente a los actores sociales, entiendo el proceso de construcción del sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido. Para un individuo determinado o un actor colectivo puede haber una pluralidad de identidades. No obstante tal pluralidad puede ser una fuente de tensión y contradicción tanto en la representación de uno mismo como en la acción social (Castells, 1999, p. 28).

Finalmente, las identidades también pueden verse resquebrajadas cuando un evento rompe los parámetros de la vida cotidiana, la tranquilidad de la certeza y los marcos de referencia que ésta implica:

Cuando hay un acontecimiento disruptivo, los sistemas de acción entran en crisis y con ello la identidad, en tanto las estructuras de plausibilidad en que ésta se ha desarrollado o sostenido, no funcionan... [es decir, las] adscripciones identitarias han perdido sus puntos de asidero (Reguillo, 1996, p. 55).

²⁸ Castells identifica tres formas y orígenes de la construcción de la identidad: la identidad legitimadora, introducida por las instituciones dominantes de la sociedad; la identidad de resistencia, generada por los actores que se encuentran en condiciones devaluadas y construyen trincheras de resistencia; y la identidad proyecto, se refiere al momento cuando los actores construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad y al hacerlo buscan la transformación de toda la sociedad (2000, p. 30).

Cuando esto sucede los actores se esfuerzan por dotar de sentido a la nueva realidad que experimentan, buscan construir una nueva cotidianidad y esto provoca una identidad en formación.

Todo este conjunto brinda una base para comprender el proceso de confección de la identidad del individuo. Sin embargo, es importante señalar que en los planteamientos de la sociología de la vida cotidiana hay una ausencia de la dimensión espacial, elemento fundamental para el estudio de las identidades urbanas. En el siguiente apartado intentaremos, con base en los elementos anteriores, incorporar al territorio no sólo como el contenedor de las relaciones sociales y de las prácticas cotidianas, sino como soporte simbólico en el proceso de conformación de las identidades.

TERRITORIO, VIDA COTIDIANA E IDENTIDAD

En el intento por aterrizar este conjunto de reflexiones sobre la vida cotidiana y la identidad al ámbito del espacio urbano, y aun sabiendo de antemano que este esfuerzo se cruza con otros ejes analizados en este libro, como el de las identidades colectivas, o el de espacio e identidad, no podemos prescindir de que la vida cotidiana se lleva a cabo en el espacio y que la dinámica y características físicas y sociales del mismo revelan al individuo realidades diferentes.

El análisis del territorio ha sido objeto de una amplia discusión. No pretendemos profundizar en los diversos planteamientos, sólo retomaremos algunos elementos que permitan establecer su vínculo con la vida cotidiana y la identidad. Así, una de las primeras reflexiones la desarrolla Castells, quien plantea la importancia de elaborar una teoría del espacio como fundamento para entender *lo urbano*:

El espacio es un producto material en relación con otros elementos materiales, entre ellos los hombres, los cuales contraen *determinadas relaciones sociales*, que dan

al espacio (y a los otros elementos de la combinación) una forma, una función, una significación social. No es, por tanto, una mera ocasión de despliegue de la estructura social, sino la expresión concreta de cada conjunto histórico en el cual una sociedad se especifica. Se trata, por tanto, de establecer, al igual que para cualquier otro objeto real, las leyes estructurales y coyunturales que rigen su existencia y su transformación, así como su específica articulación con otros elementos de la realidad histórica (1980, p. 141).

En los años ochenta la perspectiva de Castells se enriquece cuando incorpora al análisis de *lo urbano* las acciones conscientes de los individuos y grupos sociales. La ciudad, desde este punto de vista, es un *producto social* resultado de los intereses y valores en pugna y no sólo de la acción de los intereses dominantes. En una postura complementaria, Lefebvre (1978) sostiene que las relaciones capitalistas se reproducen todos los días por medio de la utilización cotidiana del espacio, por ello la lógica que subyace a su uso no es la de las necesidades de los individuos, sino la del capital. Ambas son perspectivas complementarias y en su momento enriquecieron la relación espacio-sociedad, pues vinculaban la vida cotidiana, la reproducción capitalista de las relaciones sociales y el espacio, aunque dejaban de lado la dimensión cultural, los sentidos y las experiencias del uso y apropiación del territorio.

Una postura que vincula el espacio con los procesos sociales y sus elementos simbólicos es la de Augé (1995), para quien el dispositivo espacial es a la vez lo que expresa la *identidad* del grupo y es lo que éste debe defender ante las amenazas externas e internas, para que el lenguaje de la *identidad* conserve su sentido. A esta construcción concreta y simbólica del espacio Augé la denomina *lugar antropológico*. Este concepto es al mismo tiempo *principio de sentido* para aquellos que lo habitan y *principio de inteligibilidad* para aquel que lo observa y estudia. Con esta base, sostiene la hipótesis de que la sobremodernidad es productora de *no-lugares*, es decir, de espacios que no son lugares antropológicos, pues no crean identidad ni lugares de memoria ni relación.

Estas ideas son redimensionadas por Giménez (1996), para quien el territorio constituye un *espacio de inscripción* de la cultura y por lo tanto equivale a una de sus formas de objetivación; sirve como marco o área de distribución de instituciones y prácticas culturales espacialmente localizadas, aunque no siempre ligadas a un determinado lugar. A su vez, el territorio puede ser apropiado en forma subjetiva como objeto de representación y apego afectivo y de manera principal como símbolo de pertenencia socio-territorial.²⁹

Los enfoques fenomenológicos plantean que el concepto de *espacio* da paso al de *lugar*, término que incorpora lazos afectivos que las personas establecen con él.³⁰ También Portal plantea con claridad la diferencia entre espacio urbano y territorio: mientras el primero constituye la dimensión material, el *territorio* es una construcción histórica y una práctica cultural significativa donde la identidad social encuentra sustento (2001, p. 18).

De esta forma, el concepto de *territorio* como construcción social, que es apropiado por los individuos, quienes lo simbolizan, le asigna sentido y genera en ellos sentimientos de pertenencia, permite comprender cómo la vida cotidiana, la identidad y la cultura tienen su anclaje en éste. Así, comprender las estructuras espaciales requiere de un acercamiento mayor al *mundo de lo cotidiano*, debido a que cada sociedad genera su sistema de valores y tradiciones y de acuerdo a él modela su espacio. El espacio

²⁹ “En este caso, los sujetos (individuales o colectivos) interiorizan el espacio integrándolo a su propio sistema cultural. Con esto hemos pasado de una realidad territorial ‘externa’ culturalmente marcada a una realidad territorial ‘interna’ e invisible, resultante de la ‘filtración’ subjetiva de la primera, con la cual coexiste. Esta dicotomía—que reproduce la distinción entre formas objetivadas y subjetivadas de la cultura— resulta capital para entender que la ‘desterritorialización’ física no implica automáticamente la ‘desterritorialidad’ en términos simbólicos y subjetivos. Se puede abandonar físicamente un territorio, sin perder la referencia simbólica y subjetiva al mismo a través de la comunicación a distancia, la memoria, el recuerdo y la nostalgia” (Giménez, 1996, p. 15).

³⁰ Así, “mientras el *espacio* es algo abstracto y demasiado alejado de la experiencia para ser real, el *lugar* se construye desde la misma experiencia y está, por tanto, lleno de significados para sus habitantes que se enraizan en él” (García Ballesteros, 1986, p. 17, cursivas mías).

se constituye, además, como un ámbito de negociación constante entre actores: “[es] un elemento que se redefine y conceptualiza de diversas formas, en estrecha vinculación con las relaciones sociales, los flujos económicos, las características físicas, pero también con las representaciones culturales de cada pueblo” (Hoffmann y Salmerón, 1997, p. 22).

En ese sentido, si bien en las grandes ciudades de la modernidad se llevan a cabo procesos de desintegración y anomia, no hay que olvidar que las personas se vinculan con el espacio, construyen territorialidades y establecen lazos de amistad y de vecindad mediante complejos procesos sociales, simbólicos y afectivos, y en este proceso lo local, como el barrio y la colonia, constituye ámbitos fundamentales de sentido e identidad.³¹

Hay una diversidad de formas de apropiarse del espacio, desarrollar la pertenencia a él y a partir de ahí construir identidades. Las *prácticas cotidianas con sentido* constituyen la base fundamental para el surgimiento de sentimientos de apego y arraigo a un lugar. A través de este proceso los sujetos establecen límites y fronteras simbólicas, identifican un centro articulador y con ello organizan sus experiencias cotidianas, establecen sus redes sociales y conforman sus referentes identitarios. En la delimitación simbólica del territorio juegan un papel relevante las actividades cotidianas del sujeto y las redes sociales que establece en función de sus características socioeconómicas y demográficas (Portal, 2001; Flores y Salles, 2001; Ramírez, 2001; Safa, 1998).

Para comprender cómo se conforman estos referentes identitarios es importante vincularlos con el proceso por el cual se entreteje el sentido de pertenencia. Para ello retomamos la propuesta que Flores y Salles elaboran para el estudio de lo que denominan *pertenencia socioterritorial*.

³¹ Ramírez plantea que en las grandes ciudades “la revaloración del territorio cercano es una visión del barrio, pueblo, colonia y unidad, en particular, de la casa, como una nueva idea de lo urbano, pero esta vez sometido a la necesidad de encontrar las cosas familiares, visibles, humanas ante la impersonalidad de la ciudad y su capacidad de expulsar o marginar a sus propios habitantes” (Ramírez, 2001, p. 145).

Estas autoras identifican que éste es un sentimiento integrado por dos dimensiones: el arraigo y el apego. El apego es la parte afectiva del sentido de pertenencia, expresa la afinidad e inclinación que la persona desarrolla hacia el territorio. El apego se integra por diferentes tipos de elementos: *afectivos* como los lazos familiares o de amistad; *culturales* como tradiciones y fiestas; *materiales* como las razones económicas; y *ecológicos* como el paisaje o el medio ambiente. Destacan que los elementos más fuertes de apego son de carácter sociocultural y afectivo, aunque está presente el elemento de la vida comunitaria reflejado en la solidaridad y la tranquilidad. Tanto el apego como el arraigo (que alude al hecho de echar raíces) son la base para la interacción social y para la construcción de redes que se plasman en los ámbitos de convivencia. Estos territorios socioculturales están conformados por espacios valorados simbólicamente e instrumentalmente y resultan de la apropiación simbólica expresiva que del espacio hacen las personas. El sentimiento de pertenencia implica la construcción de fronteras subjetivo-simbólicas³² y sirve de enlace entre el presente y el pasado; en general designa el hecho de formar parte de una colectividad (Flores y Salles, 2001). Así, los territorios socioculturales o *territorios identitarios* están dotados de significado y dan sentido porque la gente que vive en ellos se siente arraigada y apegada.

La pertenencia como elemento base de la identidad se vincula a espacios concretos y a procesos complejos que, a través de la experiencia cotidiana, las personas entretejen en forma diferente, según las características de cada territorio. En otras palabras, el espacio urbano y sus diversas configuraciones (colonias, fraccionamientos, pueblos, conjuntos habitacionales) constituyen formas diferentes de habitar la ciudad, de organizar los tiempos y los espacios sociales, y de concebir y dar sentido al mundo de todos los días. Si hablamos de la vida cotidiana dentro del

³² Una mayor apropiación del territorio implica una más clara delimitación de fronteras y centralidad.

espacio de la ciudad, un elemento de adscripción fundamental es el *lugar de residencia*, ya que el individuo estructura y le da forma a su identidad urbana siempre en el contexto de un territorio que le es propio (no en el sentido de propiedad, sino de apropiación simbólica).

El *espacio habitacional* es el territorio que se vincula de manera directa con la identidad del individuo. La casa constituye el primero y más íntimo objeto de identidad, es la manera primaria de construir la pertenencia a un lugar. Los procesos iniciales de socialización del individuo tienen lugar en el hogar y en su espacio de actuación cotidiana: la casa. La familia ha sido concebida como la unidad social fundamental, como el centro del intercambio de experiencias y transmisión de valores a las nuevas generaciones, núcleo de la socialización primaria y base fundamental de la identidad del individuo. La familia cumple un doble objetivo: la protección psicosocial de sus miembros y la adecuación a una cultura y su transmisión (López, 1998, p. 305). En la familia se conforma también la *identidad de género*, sustento de la identidad privada y particular del individuo. Cuando hablamos de identidad individual, los aspectos de la identificación con el grupo restringido cobran vital relevancia. Así, pertenecer a una familia, reconocerse como parte de un hogar, implica compartir vínculos de solidaridad, establecer los lazos de afecto, de pertenencia y de dependencia no sólo económica sino también afectiva. Estos ámbitos familiares son circunstancias de los individuos, en el sentido en que Ortega y Gasset lo establece: “soy yo y mis *circunstancias*... sólo a través del entorno puedo integrarme y ser plenamente yo mismo”.³³

La vivienda como el espacio fundamental de la familia es el lugar donde se desarrolla buena parte de la experiencia cotidiana, de ahí que se constituya en el espacio físico y simbólico fundamental del individuo. Es también el punto de referencia a partir del cual las personas ven el resto de la ciudad, y es el referente de salida y llegada de los traslados

³³ Ortega y Gasset, citado por López, 1998, p. 305.

cotidianos. En los ámbitos íntimos y privados de la casa el individuo internaliza normas, afectos, apegos y cultura, los cuales produce y reproduce a través de sus prácticas ordinarias. Por ejemplo, en los grandes conjuntos habitacionales, contruidos con base en prototipos que se repiten en forma indiscriminada, los individuos, mediante el proceso de habitar, objetivan anhelos y valores que plasman en ese marco anónimo que es la vivienda. Este proceso de apropiación y uso de los espacios de la vivienda le brinda al sujeto la posibilidad de formar parte de una colectividad y de construir un “nosotros”. Al mismo tiempo, el individuo busca diferenciarse, *distinguirse* (en el sentido que tiene el concepto en Bourdieu) y marcar la diferencia a través de objetos como macetas, puertas, ventanas y con ello de manifestar su identidad.³⁴

Las personas pueden cambiar con relativa facilidad de vivienda,³⁵ esto manifiesta la plasticidad de la identidad que se adapta y transforma para volver a establecerse anclada a un ámbito habitacional nuevo, es decir, hay un proceso relativamente continuo de construcción de arraigos y desarraigos.³⁶

³⁴ En algunos trabajos que Giglia (2000) realizó en Europa encuentra que los conjuntos habitacionales promovidos por el Estado tienen cierto estigma que provoca en los habitantes rechazo y descuido. Esto no sucede en México, ya que hemos analizado que en general la vivienda de interés social es un objeto altamente apreciado y esto es más claro cuando constituye un bien anhelado por mucho tiempo, cuando las condiciones habitacionales anteriores eran deficientes o cuando ha sido resultado de un proceso de gestión largo y complicado. En estos casos la vivienda implica un logro con alto valor sentimental. Véase Esquivel, “Familia, espacio habitacional y vida cotidiana: los programas públicos de vivienda en la ciudad de México”, tesis de doctorado en diseño, México, UAM Azcapotzalco, 1999.

³⁵ Como señalan Flores y Salles es más fácil cambiar de casa que de barrio, debido a que el barrio es irreplicable por ser colectivamente construido, mientras que la casa depende más de las iniciativas individuales y familiares (2001, p. 84).

³⁶ En otros trabajos hemos analizado el cambio habitacional experimentado por unas familias a través del paso de una vecindad a un conjunto de viviendas de interés social. Encontramos que en este proceso se da una reconstrucción de la cotidianidad y con ello un sentido diferente de experimentar el espacio, así como desarrollar pertenencia e identidad:

De esta forma, en estos espacios físicos, pero sobre todo simbólicos, la persona aprende a conformar su identidad, la cual *desplegará en otros* ámbitos y momentos de su vida cotidiana. Así, el lugar donde uno vive conforma un marco de referencia no sólo psicológica (formación de su personalidad) sino social y cultural. Sentimientos como el arraigo y la pertenencia se fomentan y desarrollan a temprana edad, y a lo largo de la vida del sujeto siguen constituyendo el cimiento de su identidad básica. Esta identidad cambia con el tiempo y se enriquece con los nuevos ámbitos de referencia que el sujeto establece con el correr de su biografía. Por ello afirmamos que la identidad no es inmutable y definitiva pues el individuo posee diferentes tipos de pertenencia: la familia a la que pertenece, el lugar que ocupa dentro de ésta, las características físicas de la vivienda, los materiales con los que está construida y el lugar donde se ubica conforman referentes de estatus y diferenciación social, así como de identidad.

La identidad privada de los individuos se construye y expresa también en ámbitos espaciales como el conjunto habitacional, la calle, el barrio o la colonia. Éstos son espacios donde las personas llevan a cabo sus prácticas cotidianas e innumerables recorridos como parte de su vida diaria. Un elemento que se relaciona de manera íntima con este proceso de construcción de la identidad es *la experiencia* que se establece con el ámbito urbano, es decir el contacto directo con el espacio, el estar en él, olerlo, tocarlo, escucharlo. Todas en conjunto son sensaciones que brindan la oportunidad de estrechar vínculos con el espacio, y en este proceso los recorridos barriales se constituyen en fuentes fundamentales para la construcción de territorios y de imágenes de identidad.

se abren nuevas formas de negociar la vida ordinaria y de conformar un “nosotros” con bases diferentes que el estatus de condóminos les impone. Véase Esquivel, “Vivienda y vida cotidiana”, en *Anuario de Espacios Urbanos*, México, UAM Azcapotzalco, 2000, y Esquivel, “Mujer, vida cotidiana y vivienda. De la vecindad al conjunto habitacional”, en *Cuicuilco*, vol. 7, núm. 22, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, mayo-agosto, 2001.

En el barrio, en la colonia y en general en los diferentes espacios que conforman la ciudad, la manera en que se usa el territorio varía por edad, género y sector social. La mujer y los niños, por ejemplo, usan con mayor intensidad el entorno inmediato al lugar de residencia como la calle, las plazas, los jardines, el mercado, etc. Buena parte de sus contactos sociales suceden ahí y esa experiencia del uso y apropiación del espacio cercano proporciona elementos de pertenencia diferentes al que establecen, por ejemplo, los hombres.³⁷

El individuo se socializa e interactúa en este entorno inmediato que es su barrio o su colonia, establece redes sociales con sus vecinos y a través de ellas elabora en forma colectiva normas para el uso y apropiación de estos ámbitos cotidianos, generando sentimientos de pertenencia a su entorno y de diferencia al resto urbano.³⁸ En otras palabras, el individuo y los grupos construyen representaciones colectivas de identidades urbanas.

Esto nos lleva al campo de las relaciones entre vecinos y su papel en la construcción de la *identidad local*.³⁹ Es importante señalar que *lo vecinal* es un concepto que no hace referencia sólo a delimitaciones administrativo-políticas o de diferencias económicas, más bien se trata de construcciones simbólicas, de representaciones y prácticas donde las personas constru-

³⁷ Salazar señala que en los hogares de las colonias populares la condición de género se manifiesta en la movilidad territorial y en el uso diferenciado del espacio urbano. Los hombres utilizan en forma cotidiana el transporte público para insertarse en los espacios de funciones económicas más anónimos de la ciudad; las mujeres, en cambio, mantienen itinerarios a pie en espacios más familiares como la vivienda y la colonia (1999, p. 193).

³⁸ Para Anderson (citado por Safa, 1998, p. 49) la identidad del lugar de residencia existe sobre todo en la mente de la gente y no como una realidad geográfica delimitada con claridad, aunque se objetive en edificios, calles, parques y en instituciones públicas y privadas que regulan la vida social.

³⁹ Las identidades locales son ante todo una construcción social que se crea y recrea en la interacción. “La identidad vecinal, como toda experiencia de identificación, se va estructurando y transformando, es incierta, ambigua y heterogénea; históricamente discontinua, inestable y equívoca, dispuesta al cambio, en conflicto, temporal y fugaz” (Díaz Cruz citado en *ibid.* p. 58)

yen, mediante complicados procesos de intercambio de significados, “el adentro” y “el afuera”:

La gente se vincula a los vecindarios gracias a procesos simbólicos pero también afectivos, que es lo que permite la construcción de lazos y sentimientos de pertenencia con ese lugar. Las personas reconocen un lugar, un vecindario, en la medida en que pueden elaborar significados como referentes importantes de adscripción. Sin embargo, el contenido que los sujetos y los grupos le conceden a estas identidades vecinales son muy diversos, y por lo mismo son el resultado de negociaciones, de acuerdos y desacuerdos, de desgarres y conflictos entre y al interior de los distintos grupos interesados en controlar y apropiarse del suelo y del espacio construido local (*ibid.*, p. 18).

Safa identifica dos niveles en el análisis de las identidades vecinales: el primero como experiencia del sujeto y *como símbolo colectivo* de identificación-diferenciación, es decir lo vecinal como espacio con una multiplicidad de significados que le confieren las personas y los grupos, por lo que pueden dar lugar a tensiones o acuerdos. El segundo nivel es el que refiere a la identidad vecinal *como arena social*, donde se definen los diferentes actores que luchan y se organizan por la apropiación del territorio, es decir, la manera como los vecinos se movilizan y negocian las condiciones de su área residencial (*ibid.*, p. 29).

De cualquier forma, las identidades colectivas implican procesos simbólicos y afectivos que permiten el establecimiento de lazos y sentimientos de pertenencia al territorio. Es decir, el individuo identifica el lugar y por lo tanto conoce el comportamiento asociado a él, sus referentes materiales y las personas que ahí se encuentran. Para Safa y Ramírez Kuri estos elementos que le dan coherencia interna y contenido a la identidad no tienen el mismo significado para todas las personas que usan y se apropian del lugar, más bien existen múltiples sentidos que generan conflictos y tensiones entre ellos. El tipo de relación que se establece entre los habitantes genera comunidades diferentes: algunas caracterizadas por mantener relaciones intensas, por compartir historias y experiencias y con poca

vinculación con el exterior; otras aunque cuentan con elementos identitarios sólidos establecen fuertes relaciones con una sociedad más amplia; hay incluso otras que no tienen elementos que generen sentimientos de arraigo y más bien con predominio de relaciones difusas. En todos estos tipos de comunidades lo local es resultado de complejos procesos sociales (2000, p. 104).⁴⁰ De esta manera, vivir y experimentar una parte de la ciudad como territorio propio requiere la representación y la práctica de la *pertenencia*, es decir, no sólo establecer los límites y fronteras de dicho espacio sino sobre todo construir una identidad que lo distinga de otros espacios. También implica reconocerse como parte de un grupo, una comunidad, establecer vínculos de solidaridad, compartir un territorio común y organizar procesos sociales en ese lugar.

Es importante señalar que los diversos espacios urbanos no siempre son territorios homogéneos y no obstante pueden ser fuente importante para la construcción de las identidades locales. El uso cotidiano del espacio, la lucha continua por una mejor calidad de vida, la búsqueda de sitios más seguros, son elementos coyunturales que activan, reactivan e incluso inventan las identidades territoriales.

REFLEXIONES FINALES

Como hemos señalado, el lugar de residencia proporciona al individuo elementos identitarios a través de los cuales se conforma como persona y habitante de un territorio. Es decir, en las ciudades los individuos construyen y le dan sentido a su espacio habitacional (casa y barrio) y es a partir

⁴⁰ Lo local, como construcción social, es producto de un complejo proceso en el que intervienen las delimitaciones geopolíticas históricamente definidas, la biografía e historia de las personas que ahí viven y/o se apropian de ese espacio, los acuerdos colectivos sobre el sentido de esa identidad y los diversos intereses de los actores sociales, buscando establecer el sentido de pertenencia o exclusión o los usos que se hagan de este territorio (*ibid.*, p. 101).

del uso social que de él hacen los sujetos y los grupos como se lleva a cabo el proceso de conformación de su identidad.

Así, las redes y contactos diarios se tejen en un contexto de interacción social el cual tiene su sustento material en el territorio. En los espacios urbanos, ámbitos fundamentales de la convivencia cotidiana, tienen su anclaje las diferentes dimensiones de la identidad del individuo y de las colectividades. Desde los ámbitos más restringidos como la familia, la colonia, el barrio, hasta su entorno mayor, como la ciudad, constituyen espacios con valor simbólico, con un contenido rico de elementos identitarios con los que las personas se relacionan, le otorgan sentido, establecen relaciones de afecto y desarrollan sentimientos de pertenencia. De esta forma, como señala Lindón, la identidad trasciende lo habitacional para dar paso a un “modo de ser” y de relacionarse con la ciudad.

En este proceso, según Portal (1998), la memoria colectiva, los imaginarios sociales y las identificaciones históricamente construidas son elementos que permiten a los grupos sociales ordenar su experiencia, recordarla y transmitirla a través de la tradición oral. Esto implica finalizar este capítulo apuntando algunos elementos metodológicos para el análisis de las identidades, vinculadas a la vida cotidiana y al territorio.

El estudio de las identidades urbanas requiere de un acercamiento cualitativo, es decir, del rescate del significado atribuido por el sujeto y las comunidades a sus experiencias cotidianas. Estas experiencias incluyen desde el uso y apropiación del espacio, las relaciones que se establecen entre los vecinos en la negociación del territorio, la manera como las personas piensan y representan su vecindario, hasta el rescate de las tradiciones y valores culturales que constituyen referentes de identidad.

De ahí la importancia de rescatar la experiencia territorial y las prácticas cotidianas como elementos donde se construye, pero también donde se expresa la identidad, a través de la utilización de historias y

relatos de vida, de la observación participante, de la fotopalabra y de todos aquellos dispositivos metodológicos que permitan conocer cómo las personas experimentan y expresan la identidad local, la manera en que dan sentido a sus diferencias y semejanzas y cómo a partir de ellas organizan procesos sociales en el territorio.

BIBLIOGRAFÍA

- Augé, M., *Los “no lugares”, espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1995.
- Berger, P. y T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrotu, 1993.
- Bourdieu, P., *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1999.
- Castells, M., *La cuestión urbana*, México, Siglo XXI (Arquitectura y Urbanismo), 1980.
- Flores, J. y V. Salles, “Arraigos, apegos e identidades: un acercamiento a la pertenencia socio-territorial en Xochimilco”, en Portal, M. (coord.), *Vivir la diversidad. Identidades y cultura en dos contextos urbanos de México*, México, CONACYT / UAM Iztapalapa, 2001, pp. 63-114.
- García Ballesteros, A., “¿Espacio masculino, espacio femenino? Notas para una aproximación geográfica al estudio del uso del espacio en la vida cotidiana”, en *El uso del espacio en la vida cotidiana. Seminario de Estudio de la Mujer*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1986.
- García, H., “Comunicación e identidades urbanas en San Luis Potosí”, en *Cultura y territorio. Identidades y modos de vida*, Segundo Congreso de la Red Nacional de Investigación Urbana y Regional, Puebla, RNIU / Universidad Autónoma de Puebla, 2001.
- Giddens, A., *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península, 1995.
- Giglia, A., *Terremoto y reconstrucción. Un estudio antropológico en Pozzuoli, Italia*, México, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-México / Plaza y Valdés, 2000.

- Giménez, G., "Territorio y cultura", en *Estudios sobre las culturas contemporáneas. Revista de Investigación y Análisis*, Colima, Centro Universitario de Investigación Social, Universidad de Colima, época II, vol. II, núm. 4, diciembre, 1996.
- , "Una teoría de las identidades sociales", en Valenzuela, J. (coord), *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*, México, El Colegio de la Frontera Norte / Plaza y Valdés (México Norte), 2000.
- Goffman, E., *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amor-ortu, 1997.
- Salmerón F. y O. Hoffmann (coords.), *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*, México, CIESAS / ORSTOM, 1997.
- Lefebvre, H., *De lo rural a lo urbano*, antología de Mario Gaviria, Barcelona, Península, 1978.
- Lindón, A., *De la trama de la cotidianidad a los modos de vida urbanos. El Valle de Chalco*, México, El Colegio de México / El Colegio Mexiquense, 1999.
- López, P., "Composición de las unidades domésticas: una revisión de los cambios recientes", en Valenzuela y Salles (coords.), *Vida familiar y cultura contemporánea*, México, CONACULTA, 1998.
- Mead, G. H., *Espíritu, persona y sociedad*, Buenos Aires, Paidós, 1993.
- Olvira, M., "Productores de mundo o lugares del sistema. En torno a las relaciones individuo-sociedad", en *Sociológica. Vida cotidiana y sentido común. Enfoques teóricos y aproximaciones empíricas*, año 11, núm. 31, México, UAM Azcapotzalco, marzo-agosto, 1996, pp. 35-60.
- Portal, A., *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / UAM Iztapalapa (Culturas Populares de México), 1997.
- Portal, M., "La ciudad como universo de estudio y la vivencia de la investigación urbana", en Portal, M. (coord.), *Vivir la diversidad...*, op. cit.
- , "Territorio, historia, identidad y vivencia urbana en un barrio, un pueblo y una unidad habitacional de Tlalpan, Distrito Federal", en Portal, M. (coord.), *Vivir la diversidad...*, op. cit.

- Ramírez, M., “Barrios, pueblos, colonias y unidades habitacionales: entornos sociales y espacios vividos en Xochimilco”, en Portal, M. (coord.), *Vivir la diversidad...*, op. cit.
- Reguillo, R., *La construcción simbólica de la ciudad. Sociedad, desastre y comunicación*, Guadalajara, ITESO / Universidad Iberoamericana, 1996.
- Ritzer, G., *Teoría sociológica contemporánea*, Madrid, McGraw Hill, 1996.
- Safa, P., *Vécinos y vecindarios en la ciudad de México. Un estudio sobre la construcción de las identidades vecinales en Coyoacán*, México, CIESAS / UAM Iztapalapa / Miguel Ángel Porrúa, 1998.
- Safa P. y P. Ramírez Kuri, “Identidades locales como construcción del sujeto, símbolos colectivos y arena política: una propuesta metodológica”, en Aceves Lozano (coord.), *Historia oral. Ensayos y aportes de investigación. Seminario de Historia Oral y Enfoque Biográfico*, México, CIESAS / SEP / CONACYT, 2000.
- Salazar, C., “Relaciones extradomésticas en los hogares populares de la periferia de la ciudad de México. ¿Estrategias de sobrevivencia?”, en *Sociológica*, año 11, núm. 32, México, UAM Azcapotzalco, septiembre-diciembre, 1996.
- Schütz, A., *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979.
- Valenzuela, J., “Introducción”, en Valenzuela, J. (coord.), *Decadencia y auge de las identidades...*, op. cit.

CIUDADANÍA E IDENTIDADES URBANAS

SERGIO TAMAYO*

INTRODUCCIÓN

Qué es ciudadanía y por qué es un tipo de identidad urbana

El mundo contemporáneo se ha definido por los fenómenos de globalización y reestructuración económica a escala mundial, pero también por los avasalladores impactos de esta globalización a una escala regional y local que ha afectado a las soberanías nacionales y producido fuertes reacomodos políticos. La ciudadanía, en consecuencia, ha mostrado cambios en su constitución y en su práctica (Pakulski, 1997).

La ciudadanía en términos funcionales se define como el conjunto de ciudadanos que forman la membresía de una comunidad política, es decir, la *polis*. En tanto miembros de la comunidad los ciudadanos actúan e interactúan en función de reglas y normas que se establecen jurídicamente como derechos y obligaciones. Debido a que la ciudadanía es

* Profesor-investigador del Grupo de Análisis Político, Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco. Se agradece la colaboración de Ana Lilia Bustos Plascencia en la realización de este trabajo.

una asociación de individuos debe existir un árbitro, una autoridad: el Estado. La justificación de este Estado es proteger en forma estatutaria los intereses de los ciudadanos y vigilar la adecuada aplicación de las normas de convivencia, generando una relación constitucional entre el individuo, la sociedad civil y el Estado (Delanty, 1997).

Así, los tres elementos que explican la ciudadanía son: 1) La membresía de una comunidad política y, por lo tanto, la relación existente entre sociedad civil y Estado-nación; 2) Los derechos y obligaciones de los ciudadanos miembros de la *polis*; 3) La participación de los ciudadanos, en tanto miembros, en la toma de decisiones de la comunidad (Lukes y García, 1999; Tamayo, 1999).

A partir de esta definición funcional, habría que reconocer que la ciudadanía es un concepto y una práctica que ha cambiado a lo largo de la historia y por lo tanto ha sido interpretada en forma diferencial por actores sociales distintos. Es una manera de interacción y relación. De ahí se entiende a la ciudadanía como una serie de prácticas culturales, simbólicas, políticas y económicas que definen *la cualidad* de los derechos y obligaciones de sus miembros dentro del Estado (Isin, 1999b). Asimismo, *cualifica* estas prerrogativas y deberes a diferencia de los *no-miembros*, sean éstos extranjeros o nacionales, pero excluidos de manera interna. Todo este conjunto *origina* instituciones sociales, judiciales, legislativas y ejecutivas que regulan el comportamiento individual y colectivo.

Resumo: la ciudadanía, en un sentido jurídico, se reduce a esta reglamentación constitucional y al equilibrio de derechos y obligaciones conferidos a individuos que se asumen como iguales ante la ley. Esta es la ciudadanía *formal*.

Sin embargo, el modo en que se expanden o reducen tales derechos y obligaciones explica la existencia de una dinámica social y política que ocurre entre individuos y grupos diversos; cada uno basado en iden-

tidades culturales, sociales y políticas particulares. La ciudadanía se construye entonces con base en prácticas y experiencias sociales (véanse Turner, 1997; Opazo, 2000). Desde esta perspectiva hablamos de una ciudadanía *sustantiva*.

La ciudadanía *sustantiva* sitúa el problema de manera adecuada, en relación con la desigualdad social, la distribución diferencial del poder en la comunidad, la distribución también diferencial de los recursos en la sociedad y la evidencia de una heterogeneidad cultural dentro de la nación. Con respecto al exterior, la ciudadanía *sustantiva* explica el desequilibrio entre Estados-nación y la diversidad de experiencias históricas. Y es así porque una práctica, como dice Habermas (1993), no podría explicarse si no es a través de las tradiciones, experiencias y modos de vida de los que surge. La ciudadanía *sustantiva*, por lo tanto, es una construcción social; es resultado de la oposición, conflicto y lucha entre individuos y grupos por el acceso y control de los recursos:

La ciudadanía sustantiva es resultado de conflictos sociales y luchas por el poder que se producen en coyunturas históricas concretas. Algunas han sido luchas de clases, otras el resultado de enfrentamientos étnicos y geopolíticos. En qué medida estos conflictos se han centrado en cuestiones distributivas es una cuestión empírica (Lukes y García, 1999, p. 2).

Además, la ciudadanía se modifica a sí misma, en su práctica y en su percepción, debido a circunstancias externas e internas, por ejemplo: *a)* por diferentes experiencias de gobierno: si es totalitario, democrático, republicano, liberal, centralista o federalista, etc.; *b)* cuando la sociedad se entroniza en una guerra civil; *c)* por efectos de invasiones extranjeras o guerras internacionales; *d)* por crisis económicas y cambios de un modelo económico a otro; *e)* debido a catástrofes naturales; *f)* por cambios sustantivos en los regímenes políticos o revoluciones; *g)* otros (Bauböck, 1994; Tamayo, 1999).

En tal sentido existen varios modelos de ciudadanía, dependiendo de la historia del país y de los grupos políticos que asumen el poder en determinados momentos históricos: liberales, conservadores, republicanos, radicales-democráticos, comunitaristas, defensores de derechos humanos, multiculturalistas, etc.¹ (véanse Delanty, 1997; Bauböck, 1994). Así, los liberales favorecen la esencia del individuo, quien está investido de derechos y plena autonomía en un contexto económico basado en el libre mercado, que opera, supuestamente, en y para la democracia, debido a que se basa en la iniciativa privada y contra la opresión omnimoda del Estado. Mientras los liberales piensan así, la visión republicana y comunitaria requiere que la ciudadanía se asiente en un pasado común, con un fuerte arraigo en la historia nacional; el individuo estaría más comprometido con los deberes que con sus privilegios (Bauböck, 1994; Hill, 1994; Alejandro, 1993). Más aún, los comunitarios argumentarían la necesidad de incrementar la corresponsabilidad de la ciudadanía en el dominio público y subrayarían por eso el sentido de *responsabilidad cívica* (Delanty, 1997).

Otro modelo es el de los derechos humanos, que asume una visión más universal. Protege al individuo contra la violencia y arbitrariedad del Estado, además establece como referencia derechos mínimos que garantizan la integridad de la persona en el mundo entero (*ibid.*)

Finalmente, el modelo de la ciudadanía *transnacional* comprende a la ciudadanía como cosmopolita, global, aquella que desborda las fronteras de los Estados-nación para constituirse en una expresión cultural universalista, como es el caso de la Unión Europea (*ibid.*; Bauböck, 1994).

¹ Además de todos estos modelos ciudadanos habría que incluir a los clásicos en su comprensión de la ciudadanía: Montesquieu ve al ciudadano como la construcción legal del orden social. Kant como un miembro productivo, quien debe mantener *obediencia siempre a la ley*. Rousseau como un participante activo, en constante búsqueda de la comunidad. Tocqueville como un ser dividido entre el aislamiento y las metas compartidas. Marx también lo caracteriza como un ser dividido, pero entre la libertad abstracta y la opresión concreta (véase Alejandro, 1993, p. 13).

Otra forma de constatar las diferencias que existen en los modelos de ciudadanía es por la vía de comparar el ejercicio ciudadano entre distintos países. Michael Mann (1987) establece una tipología a partir de las iniciativas impuestas desde las elites gobernantes comparando Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia, Alemania y Japón. Por su parte, Turner (1997) sitúa el equilibrio entre lo público y lo privado y la forma en que es abordada, desde arriba o desde abajo, con objeto de aclarar los componentes de una ciudadanía que se califica como activa, pasiva o mixta; compara Francia, Estados Unidos, Gran Bretaña y Alemania.

Comparaciones así permiten contrastar diversas construcciones culturales, étnicas, universales o de patriotismo constitucional de ciudadanía. Comparando Alemania y Francia, Brubaker (1992), Delanty (1997) y Habermas (1993) sitúan el papel de la historia para comprender las diferencias. Para el caso de América Latina pocos estudios han intentado caracterizaciones de este tipo debido a la ideologización del concepto *ciudadano*, que ha llevado a sustituirlo por el término *pueblo*. Sin embargo, estudios recientes han destacado las transformaciones de la ciudadanía en la formación de los Estados-nación durante los siglos XIX y XX, matizando las formaciones liberales, conservadoras, populistas, militaristas, neoliberales, y recientemente de movimientos comunitaristas (Roberts, 1995, 1996; Lomnitz, 2000; Sieder, 1999; Tamayo, 1999; Murilo de Carvalho, 1995).

En fin, a la ciudadanía moderna se le ha vinculado con la formación del Estado-nación, pero con la irrupción de la globalización y las nuevas políticas liberales —la intensidad de los flujos financieros, productivos y de consumo, el fortalecimiento de las corporaciones transnacionales, el adelgazamiento del Estado como rector de la economía nacional, la intensificación de las migraciones internacionales y el reacomodo regional y mundial entre países— se han reforzado en forma paradójica las funciones de la ciudad global como escenario preferente del intercambio comercial

y financiero, constituyéndose así en el centro de las decisiones políticas nacionales e internacionales.

Como en la época clásica, la ciudad restablece su lugar privilegiado de la práctica ciudadana porque se le reconoce así. Entonces, a la ciudadanía se le entendía como el estatus jurídico del ciudadano, y por lo tanto como membresía de la comunidad política, que era precisamente la ciudad-Estado. Después, en Alemania, la ciudadanía se asoció al término *bürgerum*, que significa “aquel conjunto de personas que habitan las ciudades” (Opazo, 2000, p. 59). Por eso mismo, ciudadanía puede definirse como “natural o vecino de una ciudad”, o al “habitante de las ciudades antiguas o de Estados modernos como sujeto de derechos políticos y que interviene ejercitándolos, en el gobierno de un país”.

De aquí que la relación entre ciudadanía y ciudad se verifique de forma estrecha, más en la actualidad, donde los conceptos comunidad política, espacio público y espacio privado se han vinculado de manera particular para explicar las identidades urbanas y la comprensión dialéctica de la ciudad.

De manera reciente la literatura especializada ha abordado el tema de la ciudadanía sustantiva desde diversas disciplinas, de las cuales destaco a la sociología, antropología, geografía y urbanismo. El estudio desde estas orientaciones puede clasificarse en tres bloques: en un primer grupo estarían los enfoques que se refieren a la relación entre Estado y sociedad civil, la caracterización de la comunidad política y la conexión entre comunidad y poder local; en estos trabajos se ha hecho énfasis en el impacto que la globalización tiene sobre el sentido original de los Estados nacionales y las transformaciones que ello ha implicado en la concepción y ejercicio de la ciudadanía.

En un segundo grupo están los estudios que analizan el grado de exclusión de grandes sectores de la población, generando fuertes desequilibrios en la ciudadanía social. Se abordan también los cada vez más intensos movimientos migratorios a nivel nacional e internacional, los cuales

han provocado fuertes resistencias locales institucionales y culturales en contra de la inclusión de estos inmigrantes a sus sociedades nacionales o comunidades cerradas, expresándose en racismo y xenofobia. Existe además, en este punto, una referencia primordial hacia los derechos considerados como colectivos, o culturales, asociados a la exigencia por el reconocimiento de autonomías locales, étnicas y multiculturales.

En el tercer grupo de estudio estarían aquellos vinculados de manera estrecha a la ciudad, entendida como *comunidad política, el espacio inmediato de la participación ciudadana y la dialéctica entre espacio público y privado*.

Con base en esta diversidad de perspectivas queda claro que la ciudadanía sustantiva complejiza y enriquece la definición funcional de la ciudadanía formal. Y así, una manera de explicarla es a través de caracterizar los elementos de identidad social y cultural. La ciudadanía no se refiere sólo a atributos jurídicos, y menos considerados rígidos e inamovibles. Más bien, es producto de narrativas y experiencias que definen y redefinen las identidades por medio de pertenecer a una membresía. Pero lo importante es comprender las formas que resguardan esa pertenencia. Es decir, pertenezco porque me sitúo dentro de una delimitación territorial y espacial. Pertenezco con base en reglas y normas que reproducen la membresía en aquellos privilegios y obligaciones de los que pertenecemos, por la igualdad y desigualdad de los miembros, por las diferencias internas entre los grupos que pertenecemos, por las diferencias entre los que somos incluidos y los externos o excluidos, por la asimilación e integración de los externos al grupo, o, incluso, por la desintegración y en consecuencia la estigmatización de los excluidos.

Un ejemplo de lo anterior parte de las siguientes preguntas que Rachel Sieder (1997) sitúa para el caso de la ciudadanía en Guatemala, y que pueden generalizarse así: ¿de qué manera la identidad de ser ciudadano interactúa con otras identidades, construidas de manera

histórica, como la identidad de género, étnica o de clase? ¿Cómo ciertas identidades definidas sobre bases de etnicidad, género o clase, que enfatizan la diferencia, pueden entenderse con una ciudadanía cuya base está en las nociones universales de igualdad y similitud? ¿Cómo una identidad basada en la localidad inmediata, donde el individuo se identifica por su lugar de nacimiento o su lugar de residencia (por ejemplo: “soy chilango, pues nací en la ciudad de México”; o “soy un refugiado”) puede interactuar con una identidad ciudadana que se define como nacionalidad (por ejemplo: soy mexicano, soy “american”, soy europeo, soy México-americano)?

Por lo anterior, el objetivo de este ensayo es mirar a la ciudadanía como una identidad, y a la identidad como un factor de cohesión de la ciudadanía. Tiene que ver con las prácticas concretas, pero también con un problema hermenéutico (Alejandro, 1993), es decir, es un diálogo interpretativo donde intervienen tradiciones, normas jurídicas, instituciones, discursos, distribución de recursos y poder y significados. Habría que mirar a la ciudadanía como *a)* un espacio donde los individuos se comparan al interpretar su pasado y sus tradiciones; *b)* se reconocen por un lenguaje universal, en su relación con el mundo; es decir, la otredad; *c)* se diferencian entre sí por sus prácticas sociales y por sus conflictos y luchas; *d)* se comparan también por la interpretación y valoración del presente (*ibid.*, p. 36); *e)* se reconocen en la construcción de utopías (Tamayo, 1998).

Como identidad, la ciudadanía tiene símbolos, signos, tradiciones, ritos y mitos: las constituciones, derechos y obligaciones, las celebraciones nacionales, la invención de la unidad nacional, etc. Somos todos un tipo de ciudadano porque hablamos siempre de quiénes somos y de quiénes queremos ser (Habermas, 1993, p. 115). Hay así un autorreconocimiento implícito. En tal sentido es equivalente a la definición metodológica de Tilly. Ciudadanía, establece este autor, es una categoría, un criterio

definido por un conjunto de actores; es un vínculo, porque los actores comparten aspectos de la memoria colectiva, visiones de futuro y derechos y obligaciones; es un rol, porque los actores se comportan de acuerdo a un estatus; y todo ello construye un tipo de identidad.

Todas estas indagaciones tienen elementos visibles con los que es posible identificar aquellos principios y categorías que expliquen la formación de las *identidades colectivas*, así como la entrada a distintos grados de *crisis de identidad*, producto hoy de la globalización, la anomia u otros reajustes estructurales. En tal sentido, me parece muy relevante examinar, a partir de la ciudadanía, los puntos de conexión que permitan explicar las dimensiones de las identidades sociales en general y las identidades urbanas en particular.

Organizo esta exposición en tres apartados, que son una especie de resultantes metodológicos sobre el tema: en el primero discuto los elementos constitutivos y los cambios recientes en las dimensiones de la ciudadanía: *a)* la membresía a un Estado-nación y la construcción de la sociedad civil-comunidad política; *b)* los derechos ciudadanos a partir de discutir la tensión entre exclusión e inclusión; *c)* la participación como el referente más político de la ciudadanía. Retomo de esta discusión todos aquellos aspectos que expresan un cierto tipo de identidad, a partir de determinadas prácticas ciudadanas. En un segundo apartado particularizo estas tres dimensiones de la ciudadanía (Estado, derechos y participación) a nivel urbano. Confronto aquí aquellos autores que han hecho énfasis en la vinculación entre ciudadanía y ciudad. De la misma forma que en el apartado anterior destaco aquellas categorías que hacen más comprensible la formación o crisis de las identidades urbanas, desde el tema de la ciudadanía. Finalmente, en las conclusiones, resumo los elementos que constituyen las identidades urbanas y que explican a la ciudadanía, así como aquellas prácticas y dimensiones de la ciudadanía que producen y analizan las identidades urbanas.

MEMBRESÍA

La ciudadanía crea una comunidad bajo la ley, hace, a quienes pertenecen al sistema de reglas y normas establecidas jurídicamente, estar protegidos entre sí y con respecto a otros. Se crea una especie de club, asociación (o membresía) que los diferencia de otros clubes y otras asociaciones (Alejandro, 1993, p. 14). Y aunque la idea de ciudadanía se ha definido como una identidad universal, contraria a las identidades comunitarias, locales y particulares, lo cierto es que su práctica ha reflejado más bien particularidades históricas, comunidades políticas restringidas y segregación entre los Estados.

Además, la ciudadanía como forma de virtud cívica, valorativa, se ha vinculado a la modernidad y al universalismo como ideología. Otros tipos de identidad universal son: el cosmopolitismo, los derechos humanos, el internacionalismo, el socialismo, el liberalismo, etc. Estas ideologías pretenden en esencia la igualdad de los seres humanos en términos sociales y políticos, aunque cada una tiene distintos fundamentos. Su pensamiento se edifica en la modernidad, entendida como el paso de la homogeneidad de la comunidad cerrada a la heterogeneidad cultural, de la uniformidad cultural a la individualidad y a la diversidad, del pueblo a la ciudadanía, de la solidaridad mecánica pletórica de creencias *uniformes* e impuestas, ausente de individualidad, a la solidaridad orgánica, que obliga esta última a la dependencia entre los individuos por la división social del trabajo, y a la cooperación obligada por la heterogeneidad (véase París Pombo, 1995).

La paradoja es que la ciudadanía no ha podido ser el referente único ni universal de todos los seres humanos en el mundo porque el sistema político internacional ha sido a la vez resultado y promotor de la división de la humanidad en poblaciones desiguales con diferentes prácticas de ciudadanía. El mundo se ha dividido en múltiples territorios nacionales.

Como Rainer Bauböck (1994) afirma, el sistema internacional es jerárquico, con naciones económica y militarmente poderosas, capaces de dominar a otras al delimitar sus opciones de política externa, e incluso hasta las cuestiones más domésticas. Por eso la ciudadanía se desenvuelve en una tensión identitaria a nivel global e internacional, así como a nivel local, esto es, nacional y de ciudad.

El modelo político territorial pensado así para el mejor desenvolvimiento de la ciudadanía moderna ha sido el Estado-nación, que en sí mismo mantiene una contradicción de origen. *El Estado puede ser entendido como un contrato social entre ciudadanos miembros de la polis.* A su vez, la nación puede entenderse como la comunidad de sentimientos, anclada en las tradiciones, cultura, lenguaje e historia. Es decir, en el binomio Estado-nación se agrupan lo jurídico y cultural, las contradicciones entre lo local y global, lo particular y universal, entre la comunidad y la sociedad.

Aunque la globalización ha movido las percepciones originales sobre el Estado-nación, no ha podido transformarlo del todo. Se han creado nuevas formas de interdependencia global, donde la nacionalización del *sistema de Estados* (o sistema mundial) ha aceptado, por un lado, la separación de las unidades políticas soberanas y, por otro, la reagrupación de entidades con base en identidades territoriales, como es el caso reciente de la Unión Europea.² Los Estados en su interior, como dice Wallerstein,

² La Unión Europea es un caso de ciudadanía posnacional, pero es en primera instancia una ciudadanía formal. Gerard Delanty (1997, pp. 296-298) señala que el tratado de Maastricht establece con claridad que la ciudadanía en una futura constitución europea sólo podrá ser sobre la base de las constituciones ya existentes de los Estados miembros. Así, para calificar y obtener la ciudadanía europea uno debe ser primero ciudadano de alguno de los Estados miembros. Ello implica en términos de identidad, primero, la nacionalidad con respecto a Europa y, segundo, la europeización de la ciudadanía con respecto a los no-europeos. Los europeos no se definen en referencia a la ciudadanía como miembros de una sociedad civil, sino en referencia a un discurso cultural cuyo punto de referencia es el marco geográfico y político, la herencia cultural y el fuerte sentido de particularidad de Europa.

controlan las relaciones de producción a través de legislaciones regulatorias e impositivas, con objeto de promover la intensificación de la acumulación del capital. Estos mismos Estados, al exterior, forman una superestructura política caracterizada por relaciones desiguales entre países centrales y periféricos. El Estado-nación soberano es en realidad una máscara de león, una ideología política que envuelve las verdaderas relaciones económicas de dependencia. De la misma manera, a otro nivel, la ciudadanía en el interior de las naciones es también una máscara de león que iguala en forma ideológica a las poblaciones, cubriendo con ello las jerarquías sociales y las desigualdades basadas en clase, etnia, raza y género (véase Bauböck, 1994). El sistema mundial separa a la sociedad y crea poblaciones desiguales, que son mucho más que secciones regionales del sistema único global, así como Estados-nación que se organizan como comunidades políticas diferenciadas.

Derivado de este contexto, un primer aspecto que define la identidad de la ciudadanía es la formación de sociedades y comunidades políticas en interacción, desiguales y combinadas entre sí, cuyo papel está basado en el grado de dependencia o independencia con respecto a la jerarquía del sistema mundial. Así, la ciudadanía constituye una relación entre individuos y Estados. Es posible distinguir a los ciudadanos franceses, de los alemanes o los italianos, que pertenecen a Estados con percepciones y prácticas distintas, basadas en diferencias de lenguaje, tradiciones y en las formas en que se insertaron históricamente a la modernidad (Turner, 1997; Mann, 1987; Bauböck, 1994).

El siguiente nivel de identidad con respecto a la ciudadanía es la constitución de la membresía en el Estado-nación. Se ha entendido a la nación como una comunidad imaginada de cultura e historia y con un destino manifiesto. El ingrediente medular de la comunidad consiste en la legitimidad política. Ésta requiere, para legitimarse, de un concepto incluyente de sociedad que a su vez permita una cláusula radical de exclusión de

los no nacionales. Aunque parezca perogrullo: los nacionales son quienes pertenecen culturalmente a una nación; los extranjeros provienen de otras culturas nacionales.

La ciudadanía como asociación, con reglas y normas de funcionamiento, sólo puede institucionalizarse dentro de límites territoriales y en términos de su membresía, pero su cohesión esta determinada por la cultura. La cultura implica permanencia y práctica, y por lo tanto el estar ahí en un territorio. Ahora bien, la limitación territorial es una delimitación espacial, las fronteras del Estado-nación. De ahí que los límites territoriales, jurídicos y culturales de la membresía es lo que constituye la nacionalidad y está fundada en reglas de inclusión y exclusión de sus miembros. En el interior, los ciudadanos son personas físicas que cuentan con un estatus legal.

A las reglas que asumen a un individuo como ciudadano en términos jurídicos, es decir que adquiere la nacionalidad, se les llama *ciudadanía nominal*. Las principales normas para determinarla son tres: por nacimiento de padres que son miembros, por nacimiento en un territorio y por consentimiento. De ahí que territorio, descendencia y consentimiento sean los elementos formales que dan estatus legal a un ciudadano. Cada Estado-nación establece grados de rigidez o flexibilidad, para la entrada o salida de individuos, que están determinados por hechos biográficos y sociales: lugar de nacimiento, lugar de residencia, lazos familiares, afiliaciones étnicas, atributos raciales, estado civil, etc. (Bauböck, 1994, pp. 30-31). Los principios de atribución de la ciudadanía nominal son dos: el primero es el *ius soli*, o lugar de residencia, cuyo indicador es el domicilio. El concepto de individuo vinculado a este indicador constituye una población enraizada a un territorio. El segundo es el *ius sanguinis*, determinado por la descendencia, cuyo indicador se basa en ser parte de un grupo familiar. El concepto de individuo vinculado a este indicador es el de pertenecer a una nación étnica, que se autoreproduce como grupo humano (*ibid.*; Dunne y Bonazzi, 1995).

Si la ciudadanía se constituye como una identidad del ser como nacional, la nacionalidad se justifica en el pensamiento nacionalista, el ser de una comunidad cultural, con un territorio delimitado y reproducida por los linajes de descendencia. La ciudadanía entonces puede adquirirse por transmisión, matrimonios interculturales, residencia, integración y asimilación, adepto a la ideología política del Estado o por sujetarse a los estilos de vida del grupo social al que se aspira pertenecer. No todos los Estados incluyen estos elementos para convertir a las personas en ciudadanas, algunos más que otros.

No obstante, las normas para estar adentro, como parte de la membresía, implican trámites y ritos simbólicos: documentación, comprobaciones jurídicas, culturales y políticas (por ejemplo, el conocimiento del idioma, tiempo de residencia, ser o no miembros de partidos comunistas o fundamentalistas, etc., de acuerdo a la definición del Estado), entrevistas con autoridades, reuniones colectivas previas con otros solicitantes, educación ciudadana, exámenes escritos, juramentos a la bandera, etc. Ciudadanía es en este marco una asociación compleja, un colectivo social constituido por muchas heterogeneidades. Las reglas de membresía definen entradas y salidas, con el anhelo de homogenizar. No es, sin embargo, una asociación totalmente voluntaria, sino resultado del ejercicio legítimo del poder político, conferido al Estado-nación (véase Bauböck 1994). Todo este conjunto refleja aquellos elementos que determinan un tipo de identidad.

A este respecto son ilustrativos los cuestionamientos sobre la forma de construcción de la membresía, en relación con la forma de construcción de las identidades que hace Bauböck y que pueden generalizarse así: ¿cuáles son las reglas de admisión y en qué posición asignan a aquellos individuos que desean ser miembros? ¿Son las mismas reglas para los individuos que desean entrar de aquellas de los que desean salir? ¿La asociación asume la capacidad de expulsar a sus miembros?

¿Cuál es la posición de los no-miembros en relación a la asociación y en qué sentido son exclusivos los derechos de una membresía, que los diferencie de cualquier otra? Será importante en este sentido definir aquellos aspectos que regulan la membresía, por ejemplo: reglas de admisión, posibilidad de los miembros de adquirir múltiples membresías, probabilidad de salir de manera voluntaria o no, reglas de expulsión y los derechos de los no-miembros en una asociación (*ibid.*, 1994). La relación entre cada una, el predominio de una sobre las otras, permite caracterizar el tipo de identidad colectiva de que se trate.

Un ejemplo de lo anterior es el modelo comunitario, en el que la identidad nacional es fundamental en la construcción de ciudadanía. Este aspecto en el discurso comunitario es reducido a la nacionalidad que otorga a los ciudadanos un sentido de cohesión cultural. La exacerbación del énfasis nacionalista los ubica junto a una tendencia conservadora que privilegia las particularidades culturales y las obligaciones de los ciudadanos con respecto a la nación, sobre los derechos individuales entendidos como privilegios. El ciudadano debe ser un miembro activo, pero siempre en función del imaginario colectivo nacional, de tal manera que las reglas para convertirse en miembro enfatizan la sujeción cultural, el linaje, la etnia e incluso la raza, por sobre el derecho de los individuos de pertenecer por el simple hecho de residir en un territorio (Delanty, 1997). Si tomamos como ejemplo el caso de Europa como se establece en la nota 2, diríamos con Gerard Delanty (*ibid.*) que la aspiración europea no se basa en una ciudadanía de carácter universal, sino en una supranacionalidad que emerge más a partir de la exclusión que de la inclusión. Es decir, el hecho consiste en identificarse como europeos para diferenciarse de los no-europeos.

De esta manera, ser miembro de una ciudadanía refiere un asunto de identidad. Sin embargo, la inclusión o exclusión de una ciudadanía como membresía implica un proceso complejo y conflictivo. La membresía de un Estado-nación muestra en su esencia esta contradicción. Habermas

(1993, p. 90) lo anota así: “Bajo el signo del nacionalismo, libertad y autodeterminación política significan a la vez ambas cosas: soberanía popular de ciudadanos con iguales derechos y autoafirmaciones en términos de política de poder de la nación que se ha vuelto soberana”. Y más adelante afirma: “La forma de identidad que representa la identidad nacional hace necesario que cada nación se organice en un Estado para ser independiente. Pero, en la realidad histórica, el Estado como una población nacional homogénea siempre ha sido una ficción”. Se trata de la tensión entre un Estado que se define en términos políticos y una nación que se identifica en términos culturales y étnicos. De ahí que la membresía a un Estado-nación, es decir el adquirir una determinada ciudadanía, sea un asunto de inclusión o no a una comunidad política.

DERECHOS CIUDADANOS

Un ciudadano es aquel que es miembro de un Estado-nación. Como ya se indicó, para ser miembro de un Estado se requiere de cierta normatividad. Al considerarse parte de la membresía la persona se convierte en ciudadana, y en virtud de ello se le confieren derechos y obligaciones, los cuales están pensados en razón de la justicia, es decir de la equidad, de concebir a todos los individuos como iguales ante la ley, y su ejercicio se abroga como imparcial. De tal manera que los derechos y obligaciones son también una condición de identidad, tanto ciudadana como nacional; son así la verdadera sustancia de la comunidad política (Bauböck, 1994).

La desigualdad en el ejercicio de los derechos

Los derechos son aquellas facultades, atribuciones, competencias o libertades que todo individuo tiene de manera igualitaria, establecida en la ley, como un contrato social, y puede ejercerlos dentro del dominio que le

confiere la ley y dentro de las fronteras y límites territoriales del Estado. *Las obligaciones* son todas aquellas responsabilidades, deberes, exigencias y compromisos que la ley le impone a todo ciudadano y que convienen a la comunidad. Así entendidos, el Estado le confiere a cada individuo una serie de prerrogativas que se equilibran con los compromisos que le exige al individuo para el buen desarrollo de la comunidad.

En general, los derechos y las obligaciones de los ciudadanos se han clasificado en tres ámbitos: ciudadanía civil, política y social (Marshall, 1950; Barbalet, 1988; Bellamy, 1992; Mendus, 1992; Plant, 1992). Sin embargo, estas dimensiones de los derechos que se definen dentro de la particularidad de los Estados se diferencian del estatus conferido a los derechos humanos. Estos últimos son atributos vinculados a la integridad de la persona contra la autoridad del Estado y asumida de manera universal; más aún, a fines del siglo XX, impactado por la globalización, ha resurgido un tipo de derecho considerado colectivo, relacionado con la demanda multicultural.³

Por un lado, *la ciudadanía civil* está referida a aquellos derechos y obligaciones relativos al individuo: libertad de expresión, libertad de creencia política o religiosa, libertad de pensamiento, derechos humanos como el derecho a la justicia, libertad de asociación y de asamblea, acceso a la propiedad privada y a establecer contratos legales, etc. Por otro lado, *la ciudadanía política* está ligada al derecho de participación: a la competencia y obligación de elegir representantes políticos, a designar y reemplazar el gobierno del Estado y otras autoridades locales, a participar como representante o funcionario de gobierno, a tomar parte en las decisiones centrales que confieren al Estado-nación y a la comunidad política; esto es, a participar dentro del estado de derecho y de los canales institucionales. *El ejercicio de este derecho se asocia fuertemente al concepto de parti-*

³ Para profundizar en una perspectiva posmoderna de la multiculturalidad, véase el capítulo de este libro de la autoría de Jorge Morales.

cipación, que veremos más adelante. Finalmente, *la ciudadanía social* está referida a aquellos derechos responsabilizados por el Estado para cubrir necesidades colectivas de la sociedad o de la comunidad, como salud, educación, recreación, infraestructura pública, seguridad, etcétera.

Como establece Will Kimlicka (1999) el tratamiento igual de los derechos considera que la ley es ciega a las diferencias de género, sexo, raza, etnia, tradición y religión. Sin embargo, la sociedad no está formada por individuos iguales en lo social, en lo económico y en lo político, y eso complejiza el equilibrio de los derechos y obligaciones ciudadanas en al menos cuatro puntos: *a)* los derechos y obligaciones no son atributos rígidos e inamovibles sino producto de relaciones sociales; *b)* las tensiones que se generan por su ambivalente carácter individual y colectivo repercuten en su ejercicio cotidiano; *c)* reflejan, en consecuencia el conflicto que se produce en su ejercicio ciudadano por las desigualdades sociales y culturales; *d)* los derechos y obligaciones son construcciones sociales, que se reinventan y se reelaboran históricamente por medio de la lucha social (Tamayo, 1999).

Un primer acercamiento a estas desigualdades ocurre entre las naciones. Si partimos que la sociedad es un espacio de conflicto, segregación e interacción, es posible afirmar que el ejercicio de los derechos es desigual en una sociedad global desigual. El desequilibrio de este ejercicio muestra la relación asimétrica entre inclusión y exclusión. La ciudadanía es incluyente, la nacionalidad es excluyente. Se incluye en el sentido de conferir derechos a un grupo de individuos dentro de la nación. Pero la nación excluye cuando esos derechos se aplican a un grupo específico diferenciándose de otros: uno es mexicano como opuesto al estadounidense, pero uno es ciudadano mexicano porque ejerce ciertos derechos dentro de la comunidad mexicana (véase Delanty, 1997). La forma en que se expanden o restringen los derechos, el modo de ejercerlos y la manera en que se interpretan dependerán de las condiciones particulares, históricas,

sociales y políticas de cada país. Algunos Estados subrayan los derechos como prerrogativas de sus ciudadanos, otros priorizan las responsabilidades y los deberes del ciudadano con respecto a la nación.⁴

Un segundo acercamiento a la desigualdad es en el interior de la membresía. Si pensamos en términos de la ciudadanía formal, todos los ciudadanos serían iguales ante la ley y deberían disfrutar los mismos derechos. Anatole France decía que la belleza de la ley se debía a que permitía al rico y al pobre sin distinción dormir bajo los puentes de París. Pero uno lo hace por gusto y el otro forzado por la miseria. Por tal contradicción, la aportación de la ciudadanía sustantiva observa que la igualdad de los derechos ocurre sólo en la medida que pueda traducirse en oportunidades sociales iguales (véase Bauböck, 1994, p. 26).

Según Turner (1997) el conflicto que surge por la desigualdad en el ejercicio sustantivo de los derechos y las obligaciones se expresa por dos vías: aquel que se evidencia entre derechos y obligaciones y que involucran a distintos actores sociales con diversos intereses que tienen sobre los recursos y su distribución; y aquel conflicto que aparece entre el ámbito de los derechos sociales y los civiles.

La contradicción entre derechos y responsabilidades se ejemplifica bien en el modelo de Plant (1992, p. 111): un ciudadano (o grupo) tiene el derecho a un recurso, pero sólo si desplaza el derecho o el beneficio de otro ciudadano (o grupo). Pero este derecho puede ser legal o no, en el sentido de que la ley es la que adscribe, reconoce ese derecho y es además la que lo sanciona. En una sociedad con desigualdades sociales profundas esta contradicción es constante: alguien es excluido de obtener los privilegios que la ciudadanía otorga de manera formal (Tamayo, 1999). El fundamento de esta contradicción es la escasez y carencia de recursos para ciertos grupos sociales. La exclusión está basada en la desigual

⁴ Habría que aclarar aquí que los deberes clásicos de los ciudadanos con respecto al Estado son los impuestos, el servicio militar y la educación (Delanty, 1997).

distribución de los recursos y del poder en la sociedad. Se asume que la vida en la extrema pobreza aísla a los individuos del contacto social, de compartir una experiencia común de la mayoría de la población y de disfrutar una membresía efectiva de la comunidad (Hill, 1994).

Mientras, el conflicto que surge entre lo social y lo civil tiene que ver con la relación entre el individuo y la sociedad y las instituciones estatales unidas a ellos. Un ejemplo puede ilustrar esta contradicción. El desarrollo de la economía en el mundo y de la ciudadanía en la era de la posguerra y durante el periodo de la guerra fría se basó en la participación abierta del Estado en la economía y en la inversión de recursos en políticas sociales. Los derechos sociales se expandieron con base en la participación de actores colectivos: sindicatos, asociaciones campesinas, empresarios nacionalistas y el Estado (Touraine, 1989; Tamayo, 1999). Creció el sistema de seguridad social y se definió a la ciudadanía como predominantemente social, sobre el ejercicio de la ciudadanía civil, en detrimento de la autonomía individual del ciudadano. Con un tipo de gobierno corporativo, paternalista, nacionalista y social, el individuo pierde sus atributos autónomos, aunque gana como actor colectivo.

Con la globalización el equilibrio asumido (aunque nunca existente) de los derechos ciudadanos se rompió. El desajuste generó algo que podría adelantar en llamar *crisis de un tipo de identidad ciudadana*, la social. Ello originó que unos derechos se colocaran por encima de otros, por ejemplo, que prevalecieran los civiles sobre los sociales. Esto generó consecuencias inmediatas en la relación Estado-sociedad civil y un desajuste en los grupos sociales más vulnerables, aunque, supuestamente, se dio una apertura de espacios democráticos al reivindicar al individuo por sobre las agrupaciones colectivas. La globalización ha afectado en forma principal el desarrollo de los Estados de bienestar en detrimento de la ciudadanía social (García, y Lukes, 1999. Bauböck, 1994; Murilo de Carvalho, 1995; Tamayo, 1999) El tipo de gobierno y

de política que corresponde es neoliberal, de Estado mínimo, privatizador e individualista.

La exclusión del ciudadano, al conculcarse sus derechos individuales, se dio en la primera fase con el Estado de bienestar. Pero la exclusión de amplios sectores sociales de los recursos económicos y sistemas de seguridad social se afirmó en el segundo momento con el Estado neoliberal. Lo que no aceptan los neoliberales es, como dice Kimlicka (1999, pp. 162-163), que se otorgue “protección y beneficios especiales a grupos dentro de la sociedad o que un Estado se arrogue otros derechos (el monopolio a la educación pública, por ejemplo) que infrinja las libertades tanto de los individuos como de las asociaciones voluntarias (para organizar ellos mismos la educación, u otros derechos)”.

Derechos humanos vs. derechos colectivos

La globalización empujó hacia otra contradicción: la universalidad de los derechos o la diferenciación de éstos. Por un lado, la máxima de la ciudadanía global se reflejó en su universalización, que mostró la expansión de los derechos humanos en la mayoría de los Estados, aunque tal inclusión afecta a la libre participación. Por otro, se generó una reivindicación más o menos generalizada por una ciudadanía cultural, es decir, el reconocimiento de la diferencia.

Al parecer, la ciudadanía global se concibe mejor como una ciudadanía de la integridad personal, a la que se refieren aquellos derechos mínimos que tienen un carácter universal (Delanty, 1997). Este concepto asume la existencia de una cierta homogeneidad en las formaciones sociales, y por lo tanto la aceptación de formulaciones universales por *democracia, libertades individuales y sociales* (Grewal, 1999).

Los derechos humanos han sido un medio para valorar los derechos de los individuos como seres privados, individuales y autónomos. En

tal sentido, han sido particularmente importantes para el avance de la igualdad de oportunidades de las mujeres en muchos países, con independencia de las deplorables restricciones que padecen aún en lugares con prácticas fundamentalistas. Tal discrepancia, en el caso de los derechos de las mujeres, es el principal obstáculo que se produce por las asimetrías del poder entre Estados, naciones y grupos sociales (*ibid.*) Diría que la máxima de los derechos humanos radica en el hecho de que el hombre y la mujer valen en cualquier parte del mundo porque son mujeres y hombres, no por ser judíos, protestantes, mexicanos, europeos, ricos o pobres (véase Habermas, 1993).

No obstante, con la globalización y la desestructuración ideológica del Estado-nación se ha acrecentado la demanda por derechos a la autonomía de grupos étnicos, pueblos y comunidades en el interior de la nación. Ha aumentado la exigencia alrededor de los derechos culturales, colectivos o comunitarios (a nivel local), derechos multiétnicos o multiculturales, así como derechos de género (García Canclini, 1995; Bauböck, 1999; Glacer, 1999; Pakulski, 1997; Dunne y Bonazzi, 1995; Olivé, 1999; Young, 1999; Kimlicka, 1999; Delanty, 1997).

Se asumen los derechos colectivos a partir de que un grupo se define como actor colectivo y el ejercicio de sus derechos es, asimismo, de la misma naturaleza. Una agencia colectiva significa que los grupos o sus representantes demandan un derecho para sus miembros individuales, los cuales se movilizan y organizan para obtener el derecho o el control de su ejercicio (Bauböck, 1994, p. 266). Por ejemplo el derecho a la huelga de los sindicatos es un derecho genuinamente colectivo, pues un individuo es incapaz de ejercerlo en forma aislada y sólo puede ser impulsado por la asociación en su conjunto.

Más aún, para Rainer Bauböck clases sociales o comunidades étnicas son grupos que demandan derechos colectivos, pues no sólo son grupos de individuos que comparten un determinado sistema social, de creencias,

lenguaje o tradición, sino que son colectividades con sus organizaciones y atributos (clases) o que con frecuencia se concentran en ciertas regiones con posiciones culturales de clase específicas (etnias). La libertad individual, de expresión o de creencia, dice Bauböck, no es suficiente para integrarlos a la comunidad, pues la membresía en el interior de los grupos de clase o étnicos son en gran medida heredados, en lugar de ser obtenidos o elegidos. Ambas colectividades son además relativamente estables por varias generaciones. En estos casos hay una íntima relación entre el territorio y las divisiones étnicas y de clase. Esto explica la demanda de autonomía territorial en países pluriétnicos o multiculturales. Así que un primer aspecto sería reconocer en un *Estado-nación la heterogeneidad cultural* existente, y en ese sentido *sentar* las bases para una ciudadanía diferenciada, que reconozca el derecho a la diferencia (Young, 1999). *Esto es así debido* a que una cultura nacional permea la esfera pública a tal grado que no puede considerarse como asunto privado. Para su mantenimiento requiere de recursos públicos y de instituciones vinculadas al Estado-nación. Estos derechos han sido reivindicados en España (los vascos), Gran Bretaña (irlandeses), Estados Unidos (indios, hispanos y negros), México (indios, EZLN), etc. y han adoptado la forma de autonomía cultural.

Los derechos colectivos contribuyen a alcanzar una ciudadanía justa, si se dan alguna de las siguientes situaciones: 1) Cuando una frontera cultural o racial que caracteriza a un grupo es estigmatizada de tal forma que pone a sus miembros en la marginalidad; 2) Cuando los derechos colectivos ayudan a equilibrar una desventaja específica en el intercambio y gestión de los recursos; 3) Cuando los derechos colectivos mejoran las oportunidades de participación de los ciudadanos, como en los casos de una representación política regional (Bauböck, 1994; véase Turner, 1997; Pakulski, 1997).

Así, para el caso de los derechos culturales, que son en esencia colectivos, están implicados tres tipos de derechos dependiendo de la situación

específica: a) el derecho a la presencia simbólica y a *la visibilidad* contra la marginación, que incluye demandas por una amplia inclusión e integración; b) el derecho a la representación digna contra el estigma, que asegure el reconocimiento de una identidad diferente a otras; c) el derecho a propagar una identidad y el mantenimiento de estilos de vida, que reclama, contra la asimilación, una amplia autonomía política y cultural (Pakulski, 1997, p. 80; Sieder, 1997).

La postura liberal se ha opuesto a esta visión cultural pues consideran, como lo explica Kimlicka (1999), que “los derechos colectivos o multi-culturales atribuyen a colectividades una condición moral igual o superior a la de las personas individuales y eso puede proporcionar una justificación para subordinar los derechos individuales a los colectivos”. Además, no sólo son derechos los que están implicados en esta visión, sino sobre todo las obligaciones y las sanciones. Se traza así, en la colectividad, una línea ambigua entre a quién recae la responsabilidad y el castigo. A diferencia, el individuo asume plena responsabilidad de sus actos. En un actor colectivo esta responsabilidad se diluye.

Pero el problema de los liberales es su visión de la ciudadanía en extremo individualista, que les impide reconocer la constitución de la sociedad civil en múltiples grupos e identidades colectivas. Sin embargo, el inconveniente de los derechos culturales o colectivos es que asumen una homogeneidad, en el interior de sus colectividades o etnias, que no existe, y puede conducir a una práctica corporativa, autoritaria y coercitiva.

El resultado de todo lo anterior implica un debate sobre la exclusión o inclusión de ciudadanos a ejercer ciertos derechos, clasificados según se definan a los actores: ciudadanos autónomos, grupos sociales o comunidades. El asunto obliga a preguntar: ¿quiénes se incluyen y quiénes se excluyen de sus beneficios? La tensión entre exclusión e inclusión se expresa dialécticamente. Un ciudadano es incluido, o excluido, no sólo a o de la membresía y al o del territorio de un Estado-nación, sino tam-

bién en términos del disfrute de plenos derechos o de la imposición de obligaciones. Tiene que ver, así lo creo, con elementos de identidad: a quién se considera más o menos ciudadano que otro (véase Turner, 1997; Isin, 1999a; Birnbaum, 1997; Moallem, 1999; Espada, 1996). Pero al mismo tiempo deberíamos reconocer que el equilibrio de los derechos y obligaciones responde a una pregunta más directa a la identidad: ¿cómo es posible –dice Turner (1997)– la existencia de la sociedad, dadas las diferencias significativas que existen entre distintos grupos sociales en diferentes comunidades dentro de un mismo Estado-nación? A otra escala, en términos de grupos sociales, diría: ¿cómo es posible así la identidad social y cultural, dadas las diferencias existentes entre los miembros de una misma congregación?

Una respuesta a esta contradicción entre individuo y colectividad, unidad universal y heterogeneidad regional, podría ser aquella postura que asumiese la existencia de un contenido universalista de ciudadanía, sólo explicado en el contexto histórico y cultural de cada forma social (Habermas, 1993). Pero al mismo tiempo, se requiere establecer siempre un proceso de autocritica que evite al multiculturalismo aceptar un relativismo cultural extremo, enraizado en los etnocentrismos minoritarios más recalcitrantes. Los derechos culturales de las minorías deberían proporcionarse en un marco de ciudadanía sustantiva, que mantenga abiertos, en los grupos y colectividades, un amplio rango de opciones individuales (Bauböck, 1994).

PARTICIPACIÓN

La participación está ligada de manera íntima a los derechos políticos de los ciudadanos: es el derecho a participar en y del ejercicio del poder en tanto miembros de la comunidad; o también es el derecho a participar como parte del colectivo de electores (Opazo, 2000). Así, la participación

es una dimensión central en la construcción de la ciudadanía y de la identidad ciudadana.

Participar *de* la comunidad es tener la capacidad de poseer algunos o todos los atributos o cualidades de esa comunidad. En tal sentido, participar es compartir. Es la condición de estar relacionado a un todo más grande y, en consecuencia, sentirse incluido. Participación es tomar parte de, o tomar una parte (equitativa y justa) de algo.

Participar *en* la comunidad tiene que ver con la toma de decisiones, y por lo tanto está de manera íntima ligado al concepto de democracia (Sieder, 1999; Chomsky y Dieterich, 1995; Dahl, 1999). Es el lugar consentido de la esfera pública, como espacio, como representación y como inevitabilidad de la política (Alejandro, 1993).

La participación sin embargo no es una dimensión formal de ciudadanía. Depende en todo caso del modelo de ciudadanía y de la cultura política de que se trate. El modelo participativo, por ejemplo, enfatiza la dimensión activa del ciudadano y su involucramiento en la construcción de la sociedad, y por lo tanto le asume un rol público;⁵ mientras que el modelo conservador sobreestima los deberes de los ciudadanos y por lo tanto sugiere una actitud de mayor pasividad y obediencia.

De cualquier forma, la participación es un atributo, no una obligación. Es posible mantenerse al margen en las votaciones para representantes de la comunidad y no por eso perder el estatus de ciudadano. No obstante, un ciudadano activo es una persona que refrenda y reproduce su estatus en la comunidad. La persona confirma su membresía en sus acciones y elecciones cotidianas.

Los estudios sobre la participación se han dividido en dos corrientes: aquella que estudia las formas de participación institucional y de la de-

⁵ La tradición clásica del modelo participativo viene de Aristóteles, Rousseau, Kant y Arendt, a partir de la cual se entiende que la comunidad cívica se enraiza en virtudes públicas (Delanty, 1997).

mocracia representativa (véanse Villasante, 1999; García y Lukes, 1999; Crouch, 1999; Philips, 1999; Somers, 1999) y la que examina la participación directa de la sociedad civil, contra el control social del Estado, a través de los movimientos sociales (Cohen y Arato, 2000; Turner, 1986, 1990, 1997; Barbalet, 1988; Tilly, 1995; Pamplona, 1996).

Participar en la comunidad desde las instituciones representativas implica el desarrollo de un tipo de organización y normatividad, niveles y cuotas de representatividad y regulación de la participación. Los derechos políticos para votar o para ser representante de un grupo se ejercen dentro de los límites de la comunidad, donde la membresía se desenvuelve con cierta estabilidad. Este tipo de democracia crea una distribución peculiar de poder político: por un lado permite una cierta igualdad de la ciudadanía en términos del derecho al voto y a la participación en la organización política de la comunidad; pero por otro surge, ahí mismo, un poder altamente jerárquico y desigual, basado en un sistema de delegación: delegar responsabilidades y la representación lleva hacia la acumulación del poder en una estructura jerárquica (Bauböck, 1994).

Vista desde las instituciones, la participación es un desafío constante, porque la pérdida del control político puede conducir a la disidencia incontrolada, al desacato y a la desintegración social. Por eso, la participación se asocia en forma ideológica a la responsabilidad del ciudadano para con sus autoridades, lo que se ha dado en llamar la corresponsabilidad en las acciones. Esto supone una mayor integración del ciudadano en la toma de decisiones, pero también un mayor control social. La participación institucional tendrá que ser regulada, y con ello, de manera forzosa, se restringen las libertades políticas. Así, corresponsabilidad y participación se vuelven, desde la perspectiva institucional, nociones esenciales de identidad ciudadana.

Esta contradicción se refuerza por el carácter de los derechos políticos. Esto es, los derechos políticos y de participación pueden ser reducidos en

una comunidad y por lo tanto distribuidos de manera desigual entre la ciudadanía. El derecho al voto es un recurso divisible y homogéneo entre los ciudadanos, pero el poder al ocupar una oficina pública es reducido e indivisible, por lo tanto es selectivo y posicional (véase *ibid.*) A esta diferenciación se añade el hecho que no todos los grupos son igualmente representados debido a la desigual acumulación de recursos en la sociedad; por ejemplo, la difusión y el control de los medios de comunicación privados y públicos.

La participación vista como resultado de la lucha social entiende a la sociedad civil como un campo de batalla con distintos y conflictivos intereses e ideologías. La inclusión de nuevos grupos en el disfrute de los derechos políticos o la presión para modificar reglas y procedimientos de representación en el interior de la membresía no depende de la benevolencia de la autoridad sino del impacto de movimientos sociales y luchas políticas que buscan hegemonizar sus intereses, traducidos en lo que ellos asumen como *sus* derechos (Bauböck, 1994, p. 269; Turner, 1997; Tamaño, 1999). Por tanto, no siempre es posible regular la participación. La ciudadanía como construcción social, dice Turner, está ligada en forma íntima a la lucha social, porque los derechos y las tensiones con el Estado se resuelven con la confrontación de proyectos de ciudadanía diferentes, de distintos grupos sociales pertenecientes a un mismo Estado-nación.

Si la práctica de la ciudadanía sustantiva conlleva un proceso de interacción entre ciudadanos y fuerzas sociales, entonces con la participación es posible promover el cambio social. Un aspecto a destacar aquí es que el tipo de transformaciones resultantes pueden darse por diferentes causas, de las cuales deduzco dos: 1) Por el enfrentamiento de varios proyectos de corte nacional o de distintos significados sobre el Estado y de los nacionalismos, que diversos actores y clases formulen en un momento dado; 2) Por el ejercicio de los derechos ciudadanos y la lucha por mantenerlos o expandirlos para obtener elevados niveles

de bienestar social o mejores posiciones políticas, mayores privilegios o ampliación de la membresía.

Lo que se evidencia con la ciudadanía sustantiva es que los cambios son detonados por la participación y, entonces, el problema que aquí se presenta es cómo esta participación se desarrolla y manifiesta. La participación evoluciona a través de un ejercicio amplio de los derechos ciudadanos, pero puede manifestarse de diversas maneras. Es necesario, como advierte Melucci (1997), comprender el sentido que los actores sociales dan a la acción colectiva. Para observar su desenvolvimiento se necesita resolver una importante cuestión que nos *lleva* de nuevo al asunto de la identidad: ¿cómo un grupo social al demandar inclusión y participación se forma en oposición a otros? (véase Tamayo, 1999, p. 87).

Como podemos deducir de lo anterior, la ciudadanía es una construcción social, dinámica, conflictiva y contradictoria que cambia a consecuencia de luchas históricas. Se explica con los derechos y obligaciones de los ciudadanos, pero éstos se ejercen con relación al poder; está delimitada por códigos y procedimientos constitucionales pero su ejercicio es siempre interpretado, confrontado y negociado (Sieder, 1999). Estas luchas sociales entre grupos, clases y colectividades determinan el contenido de la ciudadanía sustantiva, la expansión o reducción de los derechos y los criterios de inclusión y exclusión de la membresía (Isin, 1999a, 1999b).

Al actuar juntos por el interés público, aunque sea con base en distintas percepciones de ciudadanía, los ciudadanos se organizan en grupos y asociaciones y forman la comunidad política, que es el espacio fundamental en que los miembros de la *polis* alcanzan sus derechos, manejan el conflicto y constituyen valores comunes (Hill, 1994). En términos de Roberto Alejandro (1993) la ciudadanía es el resultado de un proceso de participación dentro de la comunidad. Cuando las masas deliberan, se convierten en ciudadanos; cuando los ciudadanos participan, crean comunidad.

Participación, así lo estimo, tiene que ver con una lucha social continua, de interpretación del ejercicio ciudadano, por la inclusión o exclusión de algunos, sobre la base de proyectos distintivos de ciudadanía. Cada proyecto define a un grupo y, por lo tanto, produce identidad.

LA CIUDAD COMO COMUNIDAD POLÍTICA

Ciudad global y ciudadanía

Existe una perspectiva que se asocia a la descripción de ciudad moderna. Ésta ubica las transformaciones de la ciudadanía en la contradicción entre universalismo y particularismo, es decir, en la dicotomía que hemos visto más arriba entre Estado y nación, sociedad y comunidad. Aunque la ciudadanía pueda entenderse como derechos naturales y universales, su ejercicio y práctica se reduce a límites territoriales precisos. Uno es la nación, otros son la región, la ciudad o la comunidad. En la actualidad la discusión se ha *centrado* en términos de lo global y lo local, y por tanto en términos de la ciudad global. Distintos estudios han mostrado el impacto de la globalización en las ciudades mundiales, así como los cambios en la concepción y práctica de la ciudadanía (Sassen, 2001; véase además el vol. 3, núm. 2, julio, 1999, de *Citizenship Studies*, dedicado a ciudades globales y ciudadanía).

El asunto, en gran medida, es comprender la forma en que se han reconstituido los espacios ciudadanos en las ciudades en un periodo de profundos cambios, gran efervescencia, fuertes rupturas paradigmáticas, múltiples fragmentaciones y reconstitución de identidades sociales, culturales y urbanas. Habría que explicitar cómo el espacio urbano se convierte en un campo de batalla de prácticas ciudadanas, y por el efecto de tales prácticas, diferenciadas (véase Bauman, 1999; Isin, 1999). En consecuencia, la ciudadanía se cristaliza como un espacio de confrontación donde

se exponen proyectos distintivos de ciudad y de nación. Aspiraciones que crean acciones, ideas y utopías sobre el futuro de la vida urbana.

Las ciudades se han considerado lugares centrales, puntos nodales en las redes urbanas, puertas de acceso y portales a regiones más amplias. La urbanización puede ser resultado del desarrollo económico en áreas rurales o por el aumento en la producción industrial que genera una gama jerárquica de asentamientos humanos, los cuales funcionan por su especialización: centros administrativos, centros económicos de consumo o producción, de decisión política, etc. (Thom, 1999; Smith y Feagin, 1989; Tamayo, 1998). Una perspectiva así ubica diferentes niveles y asociaciones de las redes urbanas, un mosaico geométrico, como dice Martin Thom (1999), de centros en graduación, ciudades integradas en regiones que a su vez unifican a la nación.

La ciudad se ha entendido como espacio *fundamental* de la ciudadanía porque se le ha diferenciado del sentido de la comunidad local. La ciudadanía es sinónimo de modernidad y de racionalidad individual; la ciudad también.

En cambio la idea de comunidad entraña una fusión perfecta entre valores morales y culturales, una fuerte identidad enraizada en la cohesión e integración, una visión unificada del mundo con base en la nostalgia del pasado, de la vida preindustrial y el rural idílico. Se erige sobre la vida familiar cohesionada y armoniosa, el peso de las costumbres, de la religión y la estabilidad.

La ciudad, al contrario, se define por la concentración masiva de la población, por su unidad contractual a partir de la fuerte división social del trabajo, no con base en lazos emotivos. Se da preferencia al individuo y no a la familia o a lo colectivo. En tal sentido la imagen de la ciudad es la de una concentración espacial inestable de la sociedad civil. Hay una preeminencia por la innovación, lo moderno y el cambio. La heterogeneidad de experiencias hace de la ciudad un espacio eminente-

mente cosmopolita. El hombre urbano, se diría, es ilustrado, nacional e internacional, burgués, comerciante, proletario y ciudadano.

Cuando se valora a la ciudad en este sentido se define como un teatro de la diversidad, el centro de la cultura *cosmopolita*, el espacio donde se respira libertad y tolerancia. Pero también se imagina como sinónimo de cambios inestables, dependencia, destrucción de estructuras familiares, declinación de la civilidad y desmoronamiento del orgullo cívico (véase Hill, 1994). La ciudad es reflejo de las desigualdades y de las potencialidades de la sociedad.

La comunidad es la identidad local, la ciudad es la identidad universal. Y no obstante esta separación, el debate de la ciudadanía en la actualidad, a partir del impacto de la globalización, tiende a rescatar la ciudad como comunidad política, como ese espacio local donde se reafirma el valor de la participación del ciudadano. De entrada, ello implica de nuevo la contradicción que expusimos antes, la paradoja entre el Estado-nación, en tanto el primero representa el contrato social y el segundo la comunidad de sentimientos.

Desde una escala de región y nación, la ciudad puede constituirse en el átomo mínimo donde el ciudadano se encuentra en forma directa con sus prácticas cotidianas. Desde una escala en que la ciudad es el todo, entonces se ha subrayado la heterogeneidad de las identidades más locales y barriales, en una red de redes identitarias (García Canclini, 1995; Nivón, 1993; Lomnitz, 1989; Krotz, 1993; etc.)

Los cambios sociales, culturales y políticos de la globalización han descentrado la idea del Estado-nación, articulando regiones y espacios en la economía global y formando nuevas redes de flujos comunicacionales (Isín, 1999a). Se han generado nuevos centros transnacionales de poder donde la ciudad global juega un papel decisivo como nodo de redes internacionales y su fuerte impacto sobre el tejido urbano nacional (Sassen, 2001). La ciudad global no es, sin embargo, la totalidad de una urbe, sino

una pequeña zona física de ella. Las actividades globales comparten el espacio con actividades locales formando una yuxtaposición de espacios, definidos como lugares de la globalización (Tamayo y Wildner, 2002). De ahí que en términos económicos, culturales y políticos la ciudad se haya convertido en espacio de preferencia y se reconstituya como objeto de estudio del pensamiento político y la ciudadanía. Es el espacio estratégico de interrelación y confrontación entre lo global y local, lo universal y particular, de identidades transnacionales y comunidades (Isin, 1999b).

Comunidad local y participación

El Estado moderno ha convertido a las ciudades en asentamientos abiertos. Los ciudadanos tienen el mismo derecho de entrar y asentarse en ellas. No hay restricciones por herencia o residencia. Los nuevos vecinos se ubican en una ciudad en relación a las oportunidades de empleo y de viviendas, pero no por decisiones políticas o de control social. De ahí que la membresía de una ciudad se dé sobre todo por la residencia y permanencia. Y es en concreto la pertenencia al lugar lo que genera la identidad urbana. La membresía de la comunidad urbana es más o menos una consecuencia automática de la consolidación de las relaciones sociales en el tiempo. La reglamentación de residencia se reduce a un componente de admisión que requiere de un comprobante de domicilio y un registro fiscal en cuanto a las obligaciones impositivas (Bauböck, 1994, p. 164).

Pero debido a que los individuos le asignan significado a las acciones y a los espacios donde viven, la identidad urbana se constituye por la interacción entre individuos que comparten un lugar. Esta interacción les brinda cohesión espacial así como identificación por ciertos valores e intereses compartidos. Espacio y relaciones sociales en el tiempo producen la idea de comunidad.

Así aparece una correspondencia entre ciudadanía, identidad y comunidad política que muestra una idea poderosa de ciudad, definida en este contexto como el resultado de la participación en una red amplia, pero densa, de interacción y comunicación entre individuos autónomos, grupos y actores urbanos (Bauböck, 1994). Dilys M. Hill (1994) en su libro *Ciudades y ciudadanos* arguye que el espacio es el contexto de la participación a través del cual se explora de manera constante el significado de comunidad. La ciudad, entendida más en su expresión espacial pública, es el lugar de la afirmación del ciudadano, ahí donde se reconcilia el individualismo y la justicia social. De ahí que un aspecto importante sea indagar la relación entre comunidad local y participación (Bookchin, 1992; Hill, 1994).

Si la ciudadanía tiene que ver con el acceso a los recursos y a su distribución, tendría que ver igualmente con el ejercicio del poder y su distribución en la comunidad. En consecuencia, la arena local, es decir la ciudad, se convierte en el marco para el mejor ejercicio legítimo de la ciudadanía porque la ciudad se torna en comunidad, el ámbito local más inmediato de los ciudadanos. Y comunidad es sobre todo colectividad, donde se distribuyen los recursos y el poder y se comparten valores, donde se define un tipo de virtud cívica, esto es, estilos de vida, patrones de interacción social y confrontación entre ideas de modernidad y tradición (Turner, 1997). Comunidad y ciudad delimitan las fronteras de la ciudadanía, pues se conciben ambas como espacios de cohesión, que son mucho más que un simple agregado de personas y objetos físicos (Brubaker, 1992).

Una ciudad así pensada es por excelencia espacio de ciudadanía, pero más aún, es producto de su ejercicio cotidiano. La ciudad expresa una o muchas identidades como resultado de la práctica cotidiana, cultural y política de sus habitantes. Pero, al mismo tiempo, la ciudad se configura como el mejor espacio para el desarrollo de la ciudadanía, el lugar prac-

ticado de sus habitantes, de sus ciudadanos, el ámbito de convergencia del pensamiento universal y la acción local.

Pero si es en el espacio urbano donde se expresan las prácticas ciudadanas, la ciudad puede reflejar distintas cualidades. Puede pensarse una ciudad asimilada, una ciudad de la división o segregada, una ciudad multicultural o una ciudad de la diferencia (Rogers, 1995). Veamos.

La ciudad asimilada es la representación del *melting pot*, el ideal liberal de disolver las diferencias y los particularismos en una comunidad homogénea. Es la ciudad de la no-segregación, pero bajo los valores hegemónicos de los grupos dominantes.

La ciudad de la división es aquella construida con base en la desigualdad. La *city of quartz* descrita por Davis (1990) con barricadas, zonas sitiadas, privatizaciones del espacio público, barrios cerrados y la represión como medio de control social. Una ciudad de una ciudadanía basada en responsabilidades, mínimos derechos y pasividad ciudadana. Una ciudad carcelaria.

La ciudad multicultural es el pastiche posmoderno del turismo urbano: *Little Italy*, *Little Tokio*, *Chinatown*, *Koreatown*. La mercantilización de la pintoresca diversidad y de la cultura étnica. Es la ciudad comercial, el consumismo cultural. Cada grupo en su lugar, excluyentes unos de otros.

La ciudad de la diferencia es la opción de Rogers (1995) y Young (1999). Una ciudad abierta a los otros no asimilables. Estar juntos respetando la diferencia. Poder convivir con extraños, grupos definidos por su relación más que por su esencia, con fronteras ambiguas y fluidas, construidas socialmente, no fijas e impermeables. La ciudad de la diferencia es el reflejo de la ciudadanía diversificada y distinguida, donde la gente reunida ejerce sus derechos con tolerancia, respetando sus diferencias (véase Isin, 1999a). La ciudadanía puede expresarse en la ciudad, ejerciendo el derecho al espacio político, a deliberar con otros y participar en forma libre para determinar el destino de la comunidad política a la que pertenece (Isin, 1999b).

La crítica que hace esta postura de la ciudad de la diferencia a las otras visiones parte de entender a *la ciudad de la similitud* como coercitiva, que impone una homogeneidad hincada en el ejercicio del poder. No obstante, una crítica plausible a *la ciudad de la diferencia* se fundamenta en el hecho de que pensar una ciudad así implicaría que cada barrio, cada tribu se convierta en una ciudad separada, donde sus habitantes ambicionarían usar la expresión “nosotros” para afirmar la imposibilidad de compartir aspectos comunes que los identifiquen con la otredad. Diferencia es disociarse de cualquier tipo y grado de lealtad universal (Dunne y Bonazzi, 1995).

Ante tales posturas, pensar en una ciudadanía de la diversidad sólo podría aceptarse en la medida que se complemente con una ciudadanía de la similitud, lo que necesitaría de ajustes importantes a los postulados universalistas, pero no su desplazamiento. Por otra parte, implicaría modificar también visiones fundamentalistas y etnocentristas que puedan deducirse de la política de la diferencia.

Espacio público y espacio privado

Esta discusión entre la visión de los derechos particulares, colectivos y culturales que respeten la diferencia, y la visión de definir sólo aquellos derechos universales que atañen al individuo como ciudadano responsable de sus actos tiene una implicación en términos de lo que debería considerarse el espacio público y privado de la ciudad y la ciudadanía. Así vista, la ciudad se constituye por espacios de interacción y personales, es decir públicos y privados, que se diferencian, que a veces se confrontan y que con frecuencia se articulan entre sí (Clarke, 1996). A la *polis* se le ha considerado por excelencia el dominio del espacio público, de la libertad y la modernidad. A diferencia, el espacio privado está relegado al individuo, es el dominio de la familia y lo tradicional.

Lo privado es el espacio de la filosofía comprensiva, de la religión, de las doctrinas morales, es –según Rawls– el lugar de la diversidad y la incomensurabilidad. Lo público, en contraste, es el ámbito donde las ideas intuitivas pavimentan el camino del consenso y la justicia (Alejandro, 1993).

El espacio público es el ámbito del dominio general y universal. Lo importante es la preocupación común para el desarrollo de la comunidad. El espacio privado está conformado por actos de uno mismo o por un grupo específico *que vela por intereses particulares* (Clarke, 1996).

No siempre estos dos ámbitos se polarizan así. El territorio privado, como señala De Certeau (véase De Certeau, Girard y Mayol, 1998), es el lugar propio, el lugar que no es de otros. Pero el tipo de apropiación dependerá de la escala. La ciudad es el territorio de una ciudadanía que es membresía y mantiene un sentido de pertenencia, diferenciándose de otros que no son ciudadanos. En ese sentido, la ciudad se convierte, *de facto*, en el lugar propio que no es de otros, es decir, se convierte en el espacio apropiado de unos, de sus habitantes. Es razonable suponer que la ciudad, así pensada, debería ser protegida de extraños, descubriendo con ello la personalidad de sus propietarios u ocupantes, y con ello la identidad de la ciudad. Hay ciudades muy endógenas y otras exógenas. Hay algunas más cosmopolitas que otras, con sociedades abiertas y otras cerradas.

No obstante lo anterior, la separación entre el yo y el ciudadano, entre espacio privado y público es una división impropia de indagación, pues la acción ciudadana, como cualquier otra, parte siempre del individuo. Pero el yo se encuentra en forma invariable en interacción con otros, se proyecta en el mundo universal y, viceversa, el mundo se introyecta en el yo. Nada sería más privado que el yo y nada más público que el ciudadano, y sin embargo se vinculan en una red inextinguible de relaciones. La polarización entre subjetividad y objetividad, entre el yo y el ciudadano, entre la ciudad de la oscuridad y la ciudad de la luz, entre la ciudad de lo injusto y lo justo, entre la ciudad hecha espacio público y convertida

en espacio privado, entre la fe y la razón, es el reto más importante que enfrentan los habitantes de las ciudades (Clark, 1996).

Habría que escudriñar, como señala Clark, en la correspondencia entre individuo y comunidad. O en términos de De Certeau, ser conscientes de que un espacio privado debería abrirse a ese flujo interminable que entra y sale, de lo interno a lo externo y viceversa, y descubrir en ello otra dinámica espacial. Convertirse en un pasaje para la circulación continua donde arquitecturas, objetos, gente, palabras e ideas cruzan todos los caminos. El espacio privado de unos es esta ciudad ideal del espacio público, porque todos los caminantes tienen rostros queridos, cuyas calles son familiares y seguras, cuya arquitectura interior es apropiada y cambiada casi a voluntad. Pero al mismo tiempo esta ciudad es un espacio abierto, que se comparte con el extraño, el paseante, el visitante, el caminante. La vida, insiste De Certeau (1998, p. 148), es movilidad, impaciencia por el cambio y relación con la pluralidad de los otros.

Si coincidimos en esta relación dialéctica que conjuga ciudad y ciudadanía, espacio público y privado, habría que pensar por ende que tanto una como la otra son espacios creados socialmente; son, a la vez, espacios físicos y culturales, ámbitos de interacción y argumentación. Ambas son construcciones sociales —parafraseando a David Harvey (1996) en su definición de espacio, tiempo y lugar— pues se forman del encuentro de los individuos en su lucha por la sobrevivencia material. Y aun así, ambas dependen de las capacidades intelectuales, metafóricas y culturales de los sujetos, es decir están cargadas de sentido y significación.

No obstante, ambas, la ciudad y la ciudadanía, operan por hechos objetivos que no pueden ser obviados o minimizados en la reflexión. Son estas las condiciones materiales, concretas, que implican a su vez procesos de reproducción social y de institucionalización: modos específicos de organización espacio-temporal, grupos que se ordenan con jerarquías, roles de clase y género y una marcada división social del trabajo.

De esa manera una visión de ciudadanía, desde los espacios de experiencias de la ciudad, debería reafirmar al individuo y al mismo tiempo reconocer su tradición comunitaria.

CONCLUSIÓN: EQUILIBRAR LA UNIVERSALIDAD Y LOS PARTICULARISMOS

Con el estudio de las prácticas y experiencias de ciudadanía es posible notar la estrecha relación entre lo universal y particular, entre lo global y lo local. Y si uno percibe a la ciudadanía como una forma de identidad, entonces no nos queda más remedio que entender a la identidad no como una fortaleza rígida y estable, sino como un resultado de tensiones internas y externas, de aspectos generales y particulares. Esa es a mi juicio la aportación que la ciudadanía puede hacer al análisis de las identidades urbanas.

Los aspectos centrales de la ciudadanía entendida como identidad son al menos tres: la membresía, los derechos y obligaciones de los ciudadanos y la participación como derecho político de los miembros. Pero existe otro elemento fundamental en la comprensión de la ciudadanía contemporánea: la ciudad como contexto y exigencia de los ciudadanos, el espacio público que permite la realización plena del individuo, la comunidad política y su delimitación territorial que distingue entre el adentro y el afuera, entre los incluidos y los excluidos. Los elementos de la identidad urbana pueden así situarse en lo que sigue:

La membresía significa pertenecer a una asociación, a un Estado, a una nación o a una sociedad delimitada. Ser miembro representa a un asociado, agremiado, copartícipe de algo. Es estar inscrito, estar adentro, y por lo tanto estar delimitado. Para ser identidad, la ciudadanía necesita ofrecer una membresía. Si pertenezco, me identifico de manera interna, pero a su vez me diferencio de otros externos. De ahí que cualquier identidad esté determinada por dos tipos de relaciones, una externa y otra interna.

La relación externa se orienta hacia afuera, con otras unidades, asociaciones o identidades colectivas. Esa relación no es estática sino contradictoria y no exenta de presiones entre el adentro y el afuera, entre lo particular de la identidad y lo general del contexto. En la ciudadanía esta relación aparece entre el Estado y la nación, la sociedad y la comunidad, entre el individuo y el Estado. Así, un tipo de identidad sería el resultado de la diferenciación de sociedades y grupos en un sistema global, tal y como los Estados se organizan como comunidades políticas diferenciadas, pero en interacción. El papel de cada una está sustentado en el grado de dependencia o independencia con respecto a la jerarquía del sistema mundial.

La relación interna se orienta hacia adentro, es la constitución misma de la ciudadanía. La membresía de la ciudadanía está delimitada espacial y nominalmente. En términos espaciales está conferida a un territorio, que diferencia el adentro y el afuera, al igual que los requisitos de pertenencia que diferencia a los incluidos de los excluidos.

Definir la pertenencia como identidad implica no sólo la voluntad de tener acceso a ella, sino las formas en que se da tal pertenencia, equivalentes a reglas y normas de inclusión y exclusión, que definen las entradas y salidas.

Ser miembro de la ciudadanía establece una forma de integrar y asimilar formas de participación y estilos de comportamiento. Estos serían elementos de identidad. Sin embargo no basta con describir la inclusión de miembros. Es importante detallar las reglas de reproducción de la identidad que aseguran la asimilación y el mantenimiento de lo identitario. En el caso de la ciudadanía estas reglas se basan en el territorio, la descendencia y el consentimiento. El equilibrio entre ellos permite caracterizar a una identidad como abierta o cerrada, universal o comunitaria, civil o cultural. Dependería del lugar de residencia o nacimiento, lazos familiares y sociales, afiliaciones étnicas, etcétera.

Una membresía confiere derechos y obligaciones a sus afiliados, quienes regulan la convivencia y la interacción social, tal y como una identidad colectiva requiere otorgar privilegios y responsabilidades para sus adeptos. Sin embargo, las reglas aplicadas a los miembros de una ciudadanía no son homogéneas porque la población que la compone tampoco lo es. Ninguna identidad es suficientemente homogénea que evite la diferenciación de sus miembros y el ejercicio jerárquico del poder.

El ejercicio de los derechos y las obligaciones definen la identidad. Tales privilegios y responsabilidades tienen efectos concretos en la membresía debido a que se ejercen en forma desigual y se construyen a través de tensiones, negociaciones, discursos y luchas en su interior. Tales discrepancias generan interpretaciones distintas de una misma identidad porque la membresía se compone de grupos, individuos y colectividades con objetivos, ideologías e imaginarios similares pero no idénticos. Por eso, lo importante de analizar cuando estudiamos una identidad es el grado de cohesión o distensión entre grupos y miembros que la componen.

La identidad se entiende contestando a dos preguntas: ¿quién soy? y ¿quiénes queremos ser? En el caso de la ciudadanía implica sobre todo la autodefinición de los actores. Éstos se caracterizan en su relación con otros externos, pero también en su constitución interna y desigual. Asimismo es primordial establecer los criterios que generan los mismos actores, es decir el vínculo existente entre ellos a través de un pasado compartido, reglas de comportamiento y visiones de futuro.

A la identidad se le ha definido como la conjunción de sentidos: de pertenencia, de permanencia y de diferenciación con el otro, es decir la otredad. A la pertenencia se le asigna un valor homogéneo y estable, las que se dan por hecho en una identidad. Sin embargo, el interior de una identidad no es homogénea ni estable. No todos los miembros tienen o le asignan el mismo sentido de pertenencia. ¿Quién pertenece y cómo se pertenece más que otros? Los actores y protagonistas, productores de iden-

tidad, no son uniformes. Ellos modifican su práctica y percepción como resultado de la interacción con otros y de la experiencia, de tal manera que las identidades no son procesos rígidos ni estáticos sino cambiantes. Existen identidades más estables que otras, pero todas deben estudiarse a partir de su dinámica interna. Las preguntas que dirigirían el estudio de las inconsistencias internas de la identidad serían: ¿cómo es posible la identidad, dadas las diferencias existentes entre los miembros de una misma congregación? ¿Qué tipo de identidad es la resultante?

En la caracterización de las identidades se refleja de manera inmediata la relación contradictoria entre la visión universalista y los particularismos. Ninguna identidad tiene un valor en sí misma si no se compara su visión de futuro con las otras a las que se confronta. Tal y como la ciudadanía se desplaza en forma conflictiva entre los derechos humanos universales y los derechos culturales que reivindican identidades particulares, así es la dialéctica entre la reivindicación del individuo, como un miembro igual de una *polis* y aquella reivindicación de una comunidad o de un Estado como totalidad. Toda identidad, sea la más fundamentalista o la más universalista de todas, se desenvuelve en estos dos ámbitos.

Esta dialéctica se expresa también en la reivindicación de los derechos colectivos como identidades colectivas y/o culturales. Son prácticas de resistencia que buscan el reconocimiento y la propagación de su identidad. Existen tres elementos que definen a las identidades colectivas en relación con el otro: en un primer nivel está el derecho a la presencia simbólica de identidades no reconocidas, que se muestra como una lucha contra su marginación; en un segundo nivel está el derecho a la representación digna contra el estigma, una marca estereotipada impuesta desde afuera, con el objeto de asegurar su identidad frente a las otras; en un tercer nivel está el derecho a propagar su identidad contra la asimilación impuesta también desde el exterior. De tal manera que otros elementos a considerar tienen que ver con la forma en que los actores definen su identidad, la

manera como otros la definen y la lucha de resistencia o de colonización por la propagación de una cultura dominante.

La participación es otro atributo de la identidad. Participar es el producto de sentirse incluido. Puedo participar *de* la comunidad y poseer los atributos, recursos y cualidades de esa comunidad. Puedo asimismo participar *en* la comunidad y tomar decisiones junto con los otros. Cada una implica formas distintas de participación y por tanto da un sentido diferenciado a la pertenencia. Un aspecto esencial de la participación es preguntarse ¿cómo se participa? ¿Cómo se desarrolla y manifiesta la participación? ¿Qué organizaciones, normas, niveles de representación y regulaciones a la participación existen?

Por último, *la ciudad es el espacio de identificación ciudadana.* La ciudadanía se asocia a la ciudad porque a ésta se le ha definido como el lugar de la modernidad, de la vida cosmopolita, de la innovación, del cambio, de la heterogeneidad y la libertad individual; los mismos calificativos de la ciudadanía. Pero la globalización ha cambiado esta visión. Ahora se define a la ciudad como el espacio estratégico de interrelación entre lo global y lo local, lo universal y lo particular; entre el espacio público y el privado, entre el dominio general y el particular, entre la modernidad y la tradición, la calle pública y la casa privada.

Para efectos de una ciudadanía activa la ciudad se ubica como comunidad política, el contexto de la participación donde se reconoce y se redefine el significado de comunidad. De tal manera que desde el enfoque de la ciudadanía, el espacio y las relaciones sociales en el tiempo producen la idea de comunidad. La identidad así no puede comprenderse sin esta relación, no hay relaciones sociales sin espacio, ni espacio producido e interpretado sin actores.

En suma, la identidad, como lo explica Melucci (1996), no es un dato empírico, es una categoría teórica con la cual pueden describirse comportamientos y prácticas de individuos y grupos. Para estudiarla cabalmente es importante determinar los elementos empíricos de la identidad.

El estudio de la ciudadanía es una forma de ubicar estos parámetros de la identidad colectiva. En este sentido, los conceptos de membresía, derechos y responsabilidades de los ciudadanos, las formas de participación y la ciudad como comunidad política se acercan a este objetivo. Cada uno de estos aspectos en su desarrollo teórico se desdoblan en otros fundamentos que explican con mayor riqueza la dinámica identitaria: factores internos y externos, inclusión y exclusión, pertenencia y otredad, asimilación e integración, diferenciación y disidencia, reproducción y cambio, particularismo y universalismo, modernidad y tradición, espacio público y privado, límites territoriales del adentro y del afuera, visiones de futuro y nostalgias del pasado. Todas ellas no pueden analizarse como dicotomías sino como relaciones, no para oponerlas entre sí de manera simplificada sino para encontrar su grado de pertinencia.

La ciudadanía es una construcción social, lo es también la identidad, es dinámica, conflictiva y contradictoria; cambia históricamente a consecuencia de las pugnas en su interior y con respecto al exterior. La identidad, como la ciudadanía, es resultado de tensiones y luchas sociales, hacia adentro y hacia afuera, donde se confrontan, negocian e interpretan proyectos distintivos de grupos, intereses e ideologías.

BIBLIOGRAFÍA

- Alejandro, Roberto, *Hermeneutics, Citizenship, and the Public Sphere*, Nueva York, State University of New York Press, 1993.
- Barbalet, J. M., *Citizenship: Rights, Struggle and Class Inequality*, Minneapolis, Minnesota University Press, 1988.
- Bauböck, Rainer, "Justificaciones liberales para los derechos de los grupos étnicos", en García Soledad y Lukes Steven (comps.), *Ciudadanía, justicia social, identidad y participación*, Madrid, Siglo XXI, 1999.

- , *Transnational Citizenship: Membership and Rights in International Migration*, Londres, Edward Elgar, 1994.
- Bauman, Zygmunt, “Urban Space Wars: On Destructive order and Creative Chaos”, en *Citizenship Studies*, vol. 3, núm. 2, julio, número especial, *Cities and Citizenship in a Global Age*, 1999.
- Bellamy, Richard, “Liberal Rights, Socialist Goals and the Duties of Citizenship”, en Milligan, D. y Watts Miller W. (eds.), *Liberalism, citizenship and autonomy*, Avebury, Athenaeum Press Ltd., 1992.
- Besussi, Antonella, “To Share or not to Share? The Liberal Treaty Revisited”, en Dunne Michel y Tiziano Bonazzi, *Citizenship and Rights in Multicultural Societies*, Londres, Keele University Press, 1995.
- Birnbaum, Pierre, “Citoyenneté et Identité: de T. H. Marshall á Talcott Parsons”, en *Citizenship Studies*, vol. 1, núm 1, febrero, Carfax International Periodical Publishing, 1997.
- Bookchin, Murray, *From Urbanization to Cities: Toward a New Politics of Citizenship*, Nueva York, Cassell, 1992.
- Bridges, Thomas, *The Culture of Citizenship: Investing Postmodern Civic Culture*, Nueva York, State University of New York Press, 1994.
- Brubaker, Rogers, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge, Harvard University Press, 1994.
- Clarke, Paul Barry, *Deep Citizenship*, Londres, Pluto Press, 1996.
- Cohen, J. y A. Arato, *Sociedad civil y teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Crouch, C. , “La ampliación de la ciudadanía social y económica y la participación”, en Soledad García y Steven Lukes (comps.), *Ciudadanía: justicia social...*, *op. cit.* Madrid, Siglo XXI, 1999.
- Chomsky, N. y H. Dietrich, *La sociedad global. Educación, mercado y democracia*, introducción de Luis Javier Garrido, México, Joaquín Mortiz (Contrapuntos), 1999.
- Dahl, R., *La democracia. Una guía para los ciudadanos*, Madrid, Taurus, 1999.
- Davis, M., *The City of Quartz*, Londres y Nueva York, Verso, 1990.

- De Carvalho, M., *Desenvolvimento de la ciudadanía en Brasil*, México, Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México, 1995.
- De Certeau, M., L. Girard y P. Mayol, *The Practice of Everyday Life*, vol 2, *Living and Cooking*, Minnesota, University of Minnesota Press, 1998.
- Delanty, Gerard., "Models of Citizenship: Defining European Identity and Citizenship", en *Citizenship Studies*, vol 1, núm 3, noviembre, Carfax International Periodical Publishing, 1997.
- Dunne, Michel y Tiziano Bonazzi, "Introduction: Multiculturalism, the Nation-State and Citizenship", en Dunne Michel y Tiziano Bonazzi (eds.), *Citizenship and Rights...*, *op. cit.*
- Espada, J. C., *Social Citizenship Rights. A critique of F. A. Hayek and Raymond Plant*, Nueva York, St. Martin's Press, 1996.
- García, Canclini., N., *Consumidores y ciudadanos, conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo, 1995.
- García, Soledad y Steves Lukes (comps.), *Ciudadanía: justicia social...*, *op. cit.*
- Glaser, N., "Multiculturalismo y excepcionalismo estadounidense", en García Soledad y Steven Lukes (comps.), *Ciudadanía: justicia social...*, *op. cit.*
- Grewal, Inderpal, "Women's Rights as Human Rights': Feminist Practices, Global Feminism, and Human Rights Regimes in Transnationality", en *Citizenship Studies*, vol 3, núm 3, noviembre, Carfax International Periodical Publishing, 1999.
- Habermas, Jürgen, *Identidades nacionales y postnacionales*, México, Rei, 1993.
- Harvey, David, *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Malden, Blackwell Publishers Inc., 1996.
- Hill, Dilys M., *Citizens and Cities Urban Policy in the 1990s*, Londres, Harvester Wheatsheaf Publishing, 1994.
- Isin, Engin F., "Introduction: Cities and Citizenship in a Global Age", en *Citizenship Studies*, vol 3, núm 2, julio, Carfax International Periodical Publishing, 1999a.
- , "Citizenship, Class and the Global City", en *Citizenship Studies*, vol 3, núm 2, julio, Carfax International Periodical Publishing, 1999b.

- Kimlicka, Will, "Nacionalismo minoritario dentro de las democracias liberales", en García Soledad y Lukes Steven (comps.), *Ciudadanía: justicia social...*, op. cit.
- Krotz, E. (comp.), *La cultura adjetivada*, México, UAM Iztapalapa, 1993.
- Lomnitz, Claudio, "La construcción de la ciudadanía en México", en *Metapolítica*, vol 4, México, Cepcom, 2000.
- Lomnitz, Larissa, *Cómo sobreviven los marginados*, México, Siglo XXI, 1989.
- Lukes, Steven y Soledad García, "Introducción", en García Soledad y Lukes Steves (comps.), *Ciudadanía: justicia social...*, op. cit.
- Mann, M., "Ruling class strategies and citizenship", en *Sociology*, vol. 21, 1987, pp. 339-354.
- Marshall, T. H., *Citizenship and Social Class and Other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950.
- Melucci, A., "Movimientos sociales contemporáneos", en *Anuario de Espacios Urbanos*, México, UAM Azcapotzalco, 1997.
- , *Challenging Codes, Collective Action in the Information Age*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Mendus, S., "Strangers and brothers: liberalism, socialism and the concept of autonomy", en Milligan, D. y Watts Miller W. (eds.), *Liberalism, citizenship and Autonomy*, Avebury, Athenaeum Press, 1992.
- Moallem, Mino, "Universalization of Particulars: The Civic Body and Gendered Citizenship in Iran", en *Citizenship Studies*, vol 3, núm 2, noviembre, Carfax International Periodical Publishing, pp. 319-336.
- Nivón, E., "Modernidad y cultura de masas en los estudios de la cultura urbana", en Krotz Esteban (comp.), *La cultura adjetivada*, México, UAM Iztapalapa, 1993.
- Olivé, León, *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós / UNAM 1999.
- Oommen, T. K., *Citizenship, Nationality and Ethnicity: Reconciling Competing Identities*, Londres, Polity Press, 1997.
- Opazo, Juan Enrique, "Ciudadanía y democracia. La mirada de las ciencias sociales", en *Metapolítica*, vol. 4, México, Cepcom, julio / septiembre, 2000.

- Pakulski, Jan, "Cultural Citizenship", en *Citizenship Studies*, vol. 1, núm 1, febrero, Carfax International Periodical Publishing, 1997.
- Pamplona, Marco A., *Riots, Republicanism and Citizenship*, Nueva York / Londres, Garland Publishing Inc., 1996.
- París Pombo, D., "Formación de identidades colectivas: identidades comunitarias e identidades sociales", en *Anuario de Estudios Urbanos*, núm. 2, México, UAM Azcapotzalco 1995.
- Philips, Anne, "La política de la presencia: la reforma de la representación política", en García Soledad y Lukes Steves (comps.), *Ciudadanía: justicia social...*, *op. cit.*
- Plant, Raymond, "Citizenship and rights", en Milligan, D. y Watts Miller W. (eds.), *Liberalism, citizenship...*, *op. cit.*
- Roberts, B., *The Making of Citizens*, Londres, Arnold, 1995.
- , "Estrategias familiares, pobreza urbana y prácticas ciudadanas. Un análisis comparativo", en *Anuario de Estudios Urbanos*, núm. 3, México, UAM Azcapotzalco, 1996.
- Rocco, Raymond, "The Formation of Latino Citizenship in Southeast. Los Angeles", en *Citizenship Studies*, vol. 3, núm. 2, julio, Carfax International Periodical Publishing, 1999.
- Rogers, Alisdair, "Cinco de Mayo and 15 January: Contrasting Situations in a Mixed Ethnic Neighbourhood", en Rogers Alisdair y Steven Vertovec (eds.), *The Urban Context. Ethnicity, Social Networks and Situational Analysis*, Oxford, Berg Publishers, 1995.
- Sassen, Saskia, *The Global City. New York, London, Tokyo*, Princeton y Oxford, Princeton University Press, segunda edición, 2001.
- Sieder, Rachel, "Rethinking Democratisation and Citizenship: Legal Pluralism and Institutional Reform in Guatemala", en *Citizenship Studies*, vol. 3, núm. 1, febrero, Carfax International Periodical Publishing, 1999.
- Smith M. y J. Feagin (eds.), *The Capitalist City*, Cambridge, Basil Blackwell, 1987.

- Sommers, M., "La ciudadanía y el lugar de la esfera pública: un enfoque histórico", en García Soledad y Lukes Steves (comps.), *Ciudadanía: justicia social...*, op. cit.
- Tamayo, S., *Los veinte octubres mexicanos. Ciudadanías e identidades colectivas*, México, UAM Azcapotzalco, 1999.
- (coord.), *Sistemas urbanos, actores sociales y ciudadanías*, México, UAM Azcapotzalco, 1999.
- Tamayo, S. y K. Wildner, "Lugares de la globalización", en *Memoria*, México, núm. 156, enero, 3, 2002.
- Thom, Martín, "City, Region and Nation: Carlo Cattaneo and the Making of Italy", en *Citizenship Studies*, vol. 3, núm. 2, julio, Carfax International Periodical Publishing, 1999.
- Tilly, Ch., "Los movimientos sociales como agrupaciones históricamente específicas de actuaciones políticas", en *Sociológica*, año 10, núm. 28, México, UAM Azcapotzalco, 1995.
- Touraine, A., *América Latina, política y sociedad*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989.
- Turner, Bryan S., "Citizenship Studies: A General Theory", en *Citizenship Studies*, vol. 1, núm. 1, Carfax International Periodical Publishers, febrero, 1997.
- , "Outline of a theory of citizenship", en *Sociology*, vol. 24, núm. 2, 1990 pp. 189-217.
- , *Citizenship and Capitalism*, Londres, Allen and Unwin, 1986.
- Villasante, T. R., "Estado, sociedad y programaciones alternativas", en *Ciudades*, 41, Puebla, RNIU, enero-marzo, 1999.
- Young, Marrión I., "Residential Segregation and Differentiated Citizenship", en *Citizenship Studies*, vol. 3, núm. 2, julio, Carfax International Periodical Publishing, 1999.

MANERAS DE ESTAR: APROXIMACIONES A LA IDENTIDAD Y LA CIUDAD

MIGUEL ÁNGEL AGUILAR D.*

En las concepciones sobre lo urbano sostenidas por las ciencias sociales a través del siglo XX tal vez se puedan encontrar de manera sintética dos grandes polos de tensión alrededor de los cuales se ubican preocupaciones sobre la ciudad. Por un lado, la dimensión de la heterogeneidad y la diferencia son constitutivas de una forma de pensamiento que pone el acento en las distintas formas de insertarse en el mundo laboral, en la ocupación de áreas de la ciudad, en los cruces culturales que los grandes procesos migratorios hacia los centros urbanos tejen en su contacto con zonas o áreas ya ocupadas. Así, por ejemplo, los trabajos de la Escuela de Chicago en buena medida inauguraron una mirada particular sobre la diferencia, al pensarla como posiciones sociales que se podían analizar con claridad al contrastarlas con una cierta noción de orden y estructura estable. El vago urbano (el *hobbo* de Anderson) tiene sentido al ubicarlo frente a una estructura de roles sociales, que no por frágiles dejan de marcar un orden urbano y social de referencia.

* Profesor-investigador del Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.

De manera plausible el otro gran polo de pensamiento sobre lo urbano es el opuesto, el de la comunidad. Este no es explícito a la manera del anterior, sino que se construye tanto desde pensar a la ciudad como contraste al pequeño poblado o comunidad (ver Simmel o Redfield por citar dos casos lejanos en el tiempo, pero en un diálogo posible), como desde una persistente búsqueda de lo común, lo compartido, lo que es capaz de agrupar a colectividades. Ya proponía Max Weber (1992, p. 33) que un elemento central para señalar la existencia de una comunidad lo es el sentimiento subjetivo de los participantes de constituir un todo. La ciudad que en el tiempo ha dejado atrás a las comunidades rurales y su modo de vida no ha olvidado, sin embargo, formas de relación social basadas en el conocimiento recíproco y en las interacciones cara a cara en la medida en que éstas son constitutivas del habitar en común. Con todo, a mayor complejidad social y desarrollo tecnológico su peso dentro de la vida urbana es menor, o en última instancia esto que forma comunidad participa de otras formas de relación anónimas y a distancia que lo modifica de manera sustancial.

Una aproximación conceptual que resulta apropiada para referirse a un tiempo de la dinámica entre diferencia/unicidad es la de identidad. Tema relevante no sólo en su capacidad para abordar el proceso de configuración de imágenes de lo propio y lo ajeno, sino también para abordar procesos de habitar, estar, recorrer e imaginar espacios en la ciudad que se insertan en una trama de sentido particular. Si las ciudades contemporáneas son ámbitos que concentran diferencias, sea en relación con la multiculturalidad, de entornos sociales duramente contrastantes o de mundos simbólicos localmente globalizados, entonces la urbe es una instancia de creación persistente de referentes y disputas sobre la identidad.

En el presente artículo se plantean ciertas dimensiones relevantes en la discusión contemporánea sobre la identidad en su vertiente social, y

de ahí realizar una recuperación de aquellas aproximaciones que destacan la espacialidad y su imbricación con la identidad. El texto propone una presentación de aportes relevantes en estos ámbitos de análisis, como una reflexión crítica de estos bagajes conceptuales.

LAS FORMAS DE LA IDENTIDAD

Se puede hablar en términos contemporáneos de una explosión de las identidades adjetivadas: culturales, personales, étnicas, nacionales, de género, juveniles, urbanas. En todas estas formas en que se enuncia la identidad hay elementos comunes que permiten el uso constante de la categoría, es conveniente entonces señalar los rasgos consistentes de esta categoría para más adelante indagar cómo se vincula con el espacio urbano.

Por un lado, un elemento central es el de unicidad, en este sentido es posible remitir el término a la idea del *self* o del sí mismo. Remite a una ubicación dentro de un mundo social y es el resultado de un proceso de situar aquellos rasgos que son distintivos, sean de una persona o de una clase, en el sentido lógico del término (véase Devereux, 1985). Estos rasgos son múltiples, lo cual señala la pertenencia a una gama amplia de identidades posibles y situacionalmente localizadas.

Un tema contemporáneo al respecto es la manera en que un conjunto de adscripciones pueden ordenarse o relacionarse entre sí. Se puede pensar en un esquema donde éstas se ordenan de manera jerárquica, de mayor a menor relevancia, lo cual daría una suerte de “mapa” de la configuración personal o social. En este sentido habría elementos con mayor peso, por llamarlo así, que ubican el conjunto de adscripciones periféricas (Zavalloni, 1980), existiendo una suerte de compromiso de las adscripciones menos relevantes en relación con las de más importancia. Es decir, la persona actuaría en concordancia con lo que para ella es más relevante. En el otro extremo del continuo se situaría una concepción

de la identidad donde las visiones sobre el sí mismo podrían sucederse unas a otras sin mayor conflicto o contradicción entre ellas. Es el caso de cierta visión posmoderna que plantea la existencia de una amplia gama de modelos posibles de individuo o persona, accesibles desde los medios de comunicación, a partir de la cual el yo contemporáneo se estructura a la manera de un caleidoscopio donde cada situación convoca una identidad particular (véase Gergen, 1992). Se trata aquí de la idea de un individuo y un entorno cultural, para el cual no existen compromisos comunitarios o normatividades fuertes que sancionen distancias frente a modelos tradicionales.

Del mismo modo, en esta sobreabundancia de posibilidades para el yo o el *self* no sólo se exceden las normatividades sociales, sino que también hay una redefinición de los límites de aquello que se consideraba como normal en relación con la naturaleza del cuerpo o la expresividad corporal natural. De aquí que algunas de las discusiones sobre identidades en ciertos grupos etarios, en particular los juveniles, sean sobre la escenificación de la diferencia a través del cuerpo (tatuajes, peinados, ropa; en fin, lo que ha sido llamado “la facha”). De la misma manera, frente a esta sobreabundancia de recursos adscriptivos es posible pensar que la elaboración de referentes no sólo se remite ya a los contenidos de éstos (*qué se es*), sino a las modalidades cambiantes de acceso a estos referentes, es decir, las prácticas que pueden dar acceso a ellos (*un cómo se es*, a partir del consumo, uso de espacios, pertenencias grupales), o bien dimensiones más amplias como lo puede ser la misma idea de velocidad o transformación acelerada.

Por otra parte, pensar la identidad no sólo como atributos elegidos con relativa autonomía por el individuo sino en términos culturales lleva la discusión al ámbito de los sistemas de pensamiento, dentro de los cuales se desarrolla una dinámica de socialización. En este sentido se ha definido a la identidad como “una construcción de sentido social, como

una construcción simbólica”, constituida por las dimensiones de la permanencia, la distinción frente al otro y la semejanza entre dos elementos (Aguado y Portal, 1991). Frente a la diversidad de identidades posibles, de acuerdo con lugares sociales, como de niveles de identidad, constituidos de manera jerárquica, los autores proponen la existencia de un principio ordenador dentro del cual se ubican estos elementos, denominado como ideología. Entendiendo ideología en su acepción de *visión del mundo fragmentada*, como conocimiento capaz de reproducirse a partir de prácticas aisladas que son vistas como naturales. Proponen también que la ideología se muestra de forma clara al imbricarse dentro de las dimensiones tiempo-espacio como principios que estructuran la vida colectiva. Estas dimensiones proporcionan, de manera consistente, marcos de acción dentro de los cuales se fraguan referentes eficaces para dotar de sentido a las acciones de sujetos y colectividades. Por la relevancia de la dimensión espacio temporal se volverá sobre este tema más adelante.

La idea de unidad construida a partir de apelar a una identidad común, si bien seductora, no deja de presentar puntos cuestionables. Tal sería el caso de pensar a la identidad construida sobre el marco de la heterogeneidad y la discontinuidad, y no necesariamente sobre lo opuesto. Los actos de poder que borran las distancias individuales y las diferencias internas serían también constitutivos de una noción de identidad con fines instrumentales y estratégicos (Díaz, 1993). Esto permite pensar que dentro del proceso de elaboración de una identidad colectiva se libran batallas dentro de una colectividad para establecer cuáles son los referentes que la representan y, al mismo tiempo, los usos que esos referentes establecidos puedan llegar a tener en diversas arenas políticas. Usos que no se corresponden de manera necesaria con los valores originales asignados a esos referentes, ya que aquello pensado como emblema puede ser usado como estigma en las disputas entre identidades auto y hetero adscritas.

Otra perspectiva sobre la identidad cultural se desarrolla con un énfasis en el desplazamiento, la migración, el poscolonialismo, en suma, con la idea de ruptura. Aquí la cultura en primera instancia podría verificarse como un conjunto de valores, prácticas y formas simbólicas estables y ancladas al territorio original, de manera que la identidad cultural supondría recrear ese territorio primigenio en otro contexto, con la finalidad de mantener las referencias fundacionales de un grupo o bien con fines de posicionamiento político.

Con todo, una postura crítica sobre esta visión de la identidad como una gama de valores esenciales es realizada por Stuart Hall (1990) a propósito de la diáspora. Aquí plantea que existirían dos maneras de pensar la identidad cultural. La primera hace referencia a concebirla como una cultura compartida, a partir del yo verdadero, que habría que buscar y recuperar para saber quién se es en realidad. Tal imagen de “la verdadera cultura de pertenencia” ofrece una manera de dar una coherencia imaginaria a la experiencia de dispersión y fragmentación, que es de hecho la historia de las diásporas forzadas. Esta postura ha tenido una función política muy clara de apelar a un pasado común ahí donde el “otro” niega capacidad de interlocución (el ejemplo desarrollado por el autor se refiere a la idea de negritud propuesta por el senegalés Leopold Senghor, en el contexto del panafricanismo de los años sesenta).

En una segunda manera de pensar la identidad cultural, el énfasis está puesto en “convertirse” más en que en “ser”, pues involucra relaciones cambiantes de poder, cultura e historia. En este sentido “las identidades culturales son los puntos de identificación, los inestables puntos de identificación y sutura, creados dentro de los discursos de historia y cultura. No son una esencia, sino un posicionamiento. Así, existe siempre una política de la identidad, una política de la posición que no está garantizada en ninguna ‘ley de origen’ trascendental” (*ibid.*, p. 226).

Siguiendo a Stuart Hall (1996) un primer elemento a considerar es el de la identificación, pensada como una construcción o un proceso nunca acabado de articulación, de sutura, respecto a un otro o diferencia, donde hay que llevar a cabo un trabajo discursivo de reunir y marcar límites simbólicos. Requiere aquello que es dejado fuera, un afuera constitutivo, para consolidar el proceso.

Enfocando el tema de esta manera, se puede afirmar que la identidad no remite a características esenciales en el sujeto, sino a contextos y situaciones de identificación que pueden ser trazados de manera histórica. Esta ubicación es relevante en la medida en que las identidades se forman a través, y no sólo afuera, de la diferencia.

A través de su formación las identidades funcionan como puntos de identificación y vinculación, sólo *a partir* de su capacidad de excluir, de dejar fuera. Toda identidad tiene su “margen”, un exceso, un algo más. La unidad, la homogeneidad interna, que el término identidad trata como fundacional no es una forma natural de clausurar, sino es construido, toda identidad nombra como necesario a un otro, por silenciado o innombrable que fuese, a aquel que “falta” (*ibid.*, p. 5).

Un aspecto interesante en este abordaje es la perspectiva de que la identidad no sólo es del “uno”, sino también del “otro”, y se trata de un proceso de construcción recíproca mediado por el poder y la historia. Restaría entonces mirar con igual intensidad a los otros significativos, frente a los cuales se elaboran los referentes indispensables para establecer proximidades y distancias.

La forma de la identidad no sería la del individuo o colectividad situada en un paisaje vacío, donde sus rasgos y características aparecerían delineados con nitidez a la manera de una roca, sería más bien la de un paisaje abigarrado y en movimiento en el cual los desplazamientos revelarían nuevas facetas de aquellos que lo pueblan.

Hasta el momento se ha reiterado el planteamiento de que uno de los rasgos preeminentes de la identidad es elaborar una definición de sí mismo, una colectividad o un grupo a partir de referentes que son apropiados desde un proceso de identificaciones ubicados temporal y espacialmente. En este apartado se pretende ahora profundizar en la discusión sobre los contextos espaciales en que se forman y expresan las identidades.

En una frase afortunada Da Matta (1994) afirma que el espacio es como el aire que se respira, está siempre alrededor, es una atmósfera presente de manera inevitable. Y no sólo opera como atmósfera sino como marca expresiva de un orden social que puede leerse a través de la manera en que el espacio es marcado, usado, segmentado, a través de límites que producen fronteras con interiores y exteriores.

De acuerdo con el mismo autor el espacio es indisociable de la noción de tiempo, debido a que las unidades de tiempo sólo pueden ser visibles al estar ligadas a alguna actividad social bien marcada, que ocurre en espacios distintos y relacionados, de manera que existe un sistema de contrastes o de oposiciones en el espacio, que genera a la constitución del espacio como cosa concreta o visible. De esta forma el espacio se encuentra sujeto a una estructuración social que corre paralela a la temporalidad: sea tiempo de trabajo y de ocio, cada cual con sus propios ámbitos; rutinas diarias y situaciones extraordinarias. De igual modo, el espacio remite a unas

esferas de significación social que hacen algo más que separar contextos y configurar actitudes. Contienen visiones del mundo o éticas que son particulares. No se trata de escenarios o máscaras que un sujeto usa o deja de hacerlo —a lo Goffmann—, sino de esferas de sentido que constituyen la propia realidad y que permiten normar el comportamiento por medio de perspectivas propias (*ibid.*, 1994, p. 41).

Podemos recordar el exhaustivo análisis que hace Pierre Bourdieu (1991) de la casa Kabil como una forma de encontrar principios que estructuran la vida social a partir de la disposición, características y uso de las diversas áreas al interior de la vivienda, o la distinción que hace Da Matta entre la calle, la casa y otro mundo, como el reconocimiento de que la segmentación de espacios también refiere a un orden simbólico de mayor alcance. En la misma línea, el conocido trabajo de Marc Augé propone la idea de lugar antropológico como aquel que es capaz de dotar de un espacio de referencia amplio a una colectividad, a partir de características como el ser identificadorio, relacional e histórico (Augé, 1993, p. 58). Estos elementos permiten fijar actividades sustantivas de la vida social a un territorio, de manera que éste no podría ser confundido con otro o generar los mismos sentidos.

Es posible plantear también que si tiempo y espacio son principios organizadores de la vida social habría que pensar cómo, a su vez, una cierta estructuración económica, social, cultural de la sociedad podría incidir en estas dimensiones constitutivas. En este caso sería pertinente entonces abordar el tema de la modernidad como contexto socio cultural en que se produce el tiempo-espacio contemporáneo. Entre las características persistentes de la modernidad se señalan: ruptura con los tipos tradicionales de orden social, cambios acelerados, el mismo alcance de estos cambios (planetarios), naturaleza de las instituciones modernas, nuevo significado de la seguridad y confianza frente al peligro y riesgo. La velocidad y alcance de los cambios sociales produce asimismo una amplia pluralidad de estilos y modos de vida que tienen la característica de no compartir el sistema de valores. La incertidumbre emerge de este modo en un contexto de persistente fugacidad, esto no sólo remite a una suerte de *ethos* contemporáneo, atañe incluso a la naturaleza de las instituciones sociales que son vistas de manera ambigua como garantía de un orden vulnerable (Lindón, 2001).

Una característica significativa es también la separación del tiempo frente al espacio, en el sentido de emergencia de formas de señalar el espacio sin referencia a un lugar particular, como categoría vacía, permitiendo así la reemplazabilidad de unidades espaciales (Giddens, 1990). Una mirada semejante sobre el mismo proceso es aquella que pone el acento en la desterritorialización, como separación entre espacio y lugar (como asentamiento físico de una actividad). La difusión de patrones de consumo, estilos de vida, valores sociales hace pensar que estos no son propios de un solo sitio o sociedad, son prácticas que no se corresponden con una localidad determinada. Esto ha sido denominado ya como sociedad red o informacional, donde una de las preguntas que emergen es cómo conviven entre sí un espacio de flujos integrados de manera global y un espacio de lugares localmente fragmentado (Borja y Castells, 1998). Frente a este modelo visto desde la óptica de los grandes procesos sociales se podría incluso pensar en invertirlo y formular la relación desde una perspectiva basada en la localidad. Siendo así, la interrogante pertinente en relación con este paisaje de la modernidad sería: ¿cómo se articula en cada caso el tiempo espacio de la localidad con los procesos de abstracción universalista tendiente a vaciarlo de sus formas? (Cruces, 1997). Se estaría refiriendo entonces a estrategias de buscar una integración, construida desde las prácticas y el discurso, de nociones fundamentales para la localidad, donde los propios actores puedan reconocerse desde una situación particular ante los otros, es decir, se estaría hablando de formas de producción de dimensiones identitarias.

Este contexto de modernidad no es reconocido de manera explícita al trabajar la identidad en ámbitos acotados, ciudad, barrio, vida cotidiana. Sin embargo, es un referente que se vuelve implícito en lo que se ha realizado en la investigación con orientación empírica, y que tal vez al retomarlo con mayor intensidad pueda hacer avanzar la discusión hacia otros temas o densidades de análisis. Del mismo modo, se ha em-

parentado la idea de modernidad con la de globalización, impulsada por los trabajos de Giddens y Hannerz; faltaría ahora pensar la modernidad desde los espacios locales o etnografiables y así averiguar cómo se ubican sujetos y colectividades frente a las dimensiones económicas y culturales del cambio.

Recuperando el tema del apartado, se puede proponer que para llegar al tema de la ciudad y la identidad sería pertinente iniciar evocando ámbitos territoriales más amplios, como lo pudiera ser la aproximación a la región cultural. Para Claudio Lomnitz (1995):

Una cultura regional es aquella cultura internamente diferenciada y segmentada que se produce a través de las interacciones humanas en una economía política regional. Los diversos “espacios culturales” que existen en una cultura regional pueden analizarse en relación con la organización jerárquica del poder en el espacio. Una cultura regional implica la construcción de marcos de comunicación dentro y entre los grupos de identidad, marcos que a su vez ocupan espacios (*ibid.*, p. 39).

Dentro de esta escala de análisis se propone también la existencia de una “cultura íntima” para designar una cultura de clase social mediada por el ambiente regional. Así se mantiene una doble especificidad: la de la posición social de los sujetos, al tiempo en que se les ubica en un contexto espacial particular. Asimismo el término íntimo remite a “las comunidades de clase (colonias, poblaciones, grupos que comparten los mismos espacios de trabajo o recreación) como a la cultura del hogar (*ibid.*, p. 46). Esta cultura íntima se correspondería a la esfera donde se gestan y practican los referentes identitarios.

Esta aproximación recrea la idea de cultura en un marco espacial a la manera de círculos concéntricos, donde la escala mayor contiene a unidades de menor alcance. Con todo, quedaría tal vez pendiente por precisar de qué manera surge el vínculo complejo entre diferentes esferas, y más aún, en qué forma una persona o grupo puede interactuar en diversos círculos de manera sincrónica.

Otra visión sobre la región y la cultura propone que “la región sociocultural puede considerarse en primera instancia como soporte de *la memoria colectiva y como espacio de inscripción del pasado del grupo* que funcionan como otros tantos ‘recordatorios’ o ‘centros mnemónicos’”, también se le puede entender como un espacio geosimbólico, cargado de afectividad y significados (Giménez, 2000, p. 38). Sin embargo, esta dimensión regional parece atender más a la escala del espacio, su tamaño, que a la manera en que distintos cruces culturales pertenecientes a un mismo ámbito de sentido, el territorio compartido, crean referentes identitarios complejos.

Tal vez una mirada sobre la ciudad proporcione mayores elementos. A este respecto se puede reflexionar a partir de dos trabajos de investigación recientes que indagan el tema de la identidad en espacios acotados de la ciudad de México. El primero de ellos aborda el caso de la delegación Coyoacán. El centro de interés del trabajo son las identidades vecinales, entendidas como construcciones simbólicas formadas desde la experiencia del sujeto y visibles en una arena social de disputa sobre la apropiación del territorio. En relación con la idea de vecindario se apunta la idea de que han dejado de ser comunidades homogéneas y más bien son ámbitos donde activan procesos sociales de control sobre el espacio cercano. Es en este ámbito que la identidad vecinal es definida como:

una representación y una práctica de pertenencia a un lugar –un antiguo pueblo, un barrio, una colonia– a partir de las cuales se definen los límites y fronteras –reales o imaginarias– de un territorio que, desde el punto de vista de los sujetos, posee una identidad que lo distingue de otros territorios. La formación de identidades vecinales es el resultado de un proceso de construcción histórica que, a su vez, es constructor de la realidad física-geográfica y de la sociedad que forma parte (Safá, 1998, p. 59).

El trabajo reconstruye la historia de la delegación política y documenta conflictos entre residentes que se proponen a sí mismos como originarios

y los recién llegados para mostrar cómo la reconstrucción de la historia local puede ser usada como argumento de legitimidad de las propuestas, respecto a modificaciones o conservación del entorno. Se trata de un trabajo que reconoce a la identidad como un recurso que se moviliza en confrontaciones frente a otros, y que se encuentra vinculado a procesos de organización social. Esta visión de la identidad como elemento constitutivo de organizaciones y movimientos sociales se encuentra vinculada con la visión de Manuel Castells (1999) respecto a la identidad colectiva que se forma en un contexto de poder y resistencia.

La segunda experiencia de investigación sobre la ciudad de México se refiere a unidades residenciales y de vida dentro de la delegación Tlalpan, como lo son el pueblo, el barrio y la unidad habitacional. Aquí se busca el contraste entre estos diferentes espacios. Se señala que en el caso del pueblo “el territorio representa uno de los ámbitos en que se sintetiza la memoria colectiva del pueblo y el anclaje fundamental desde donde se incorporan a la ciudad” (Portal, 2001, p. 21). La configuración de un paisaje que sirve como punto de referencia para saber dónde se está, lo mismo que las relaciones de parentesco y la capacidad de organización social, son elementos constitutivos del espacio local y forman la constelación de referentes que permiten la identidad social de los habitantes. En el barrio que se analiza es la pertenencia a la categoría de obreros (que conlleva la evocación de la fábrica ya ausente) y la referencia a la iglesia local, incluidas las festividades que se organizan desde ahí, lo que mantiene viva una frágil sensación de pertenecer a un espacio común. Por último, la unidad habitacional se caracteriza por la ausencia de las dimensiones que resultaron relevantes en los dos contextos previos. Ausencia de una historia recordada en común y de una centralidad colectiva que pueda organizar la vida social en el conjunto habitacional.

Pareciera ser entonces que en esta experiencia de investigación los espacios tradicionales, en los que se inscribe una historia y una centralidad,

fueran centrípetos y convocaran hacia sí mismos una vida social intensa, y los espacios recientes se encontraran en una lógica centrífuga, donde no hay referentes simbólicos fuertes dentro de ellos.

En este sucinto recorrido por algunos de los escenarios en los que se ha abordado el tema de la identidad, un elemento que aparece con claridad es la existencia de una tradición de investigación, donde ésta aparece referida al espacio habitado. En este caso lo urbano o la ciudad es abordada desde un recorte metodológico, en el que alguna de sus áreas son estudiadas con intensidad y se le confiere singular relevancia al entorno residencial. Ambas características son argumentables desde múltiples frentes: la tradición antropológica que enfatiza la idea de comunidad, la escala de las ciudades contemporáneas, la persistente idea de lo cercano como el ámbito en el que se producen las socializaciones significativas, la organización como momento en el que se muestra y recurre a las señas identitarias.

EL ESPACIO PÚBLICO Y LA CONSTITUCIÓN DEL LUGAR O LOCALIDAD

Otras rutas menos transitadas por la antropología para abordar la identidad en relación con el espacio probablemente requerirían considerar de forma amplia dos temas significativos, uno de ellos sería el del espacio público en su aspecto de lugar de encuentros y en el de dimensión comunicativa en la ciudad, y, el otro, el de la constitución del lugar o localidad.

En cuanto al primer tema se podría señalar el creciente interés por abordar la manera en que los espacios abiertos y accesibles crean una imagen de la ciudad que es elaborada desde el tránsito, el contacto entre extraños, la puesta en juego de reglas de socialidad implícitas en la situación, la fugacidad como temporalidad, no de la ciudad, sino de la manera de transitar por ella. Se trataría en este caso de pensar a la ciudad no como un conjunto de espacios vividos y apropiados, sino como un sistema de

interacciones sociales que sólo podrían ocurrir de una manera determinada, en un contexto que en forma ineludible oscila entre lo anónimo de los encuentros y lo previsible de la situación. Pensar a la ciudad como un gran teatro no es descabellado, a partir de los trabajos de Erving Goffman, Richard Sennett o de Isaac Joseph (1988), donde la vertiente de espacio público y estrategias de interacción crean sofisticadas formas de exclusión o inclusión, de reconocimiento y distancia, sinceridad y representación. En esta vertiente, clasificable como microsociológica o del interaccionismo simbólico, es el individuo quien está en el centro del espacio público, haciéndolo posible desde sus ruínas y anticipando las rupturas. Así, el espacio público es el lugar de posibilidad de lo social y la socialidad.

La anticipación a la interacción frente a otros construye identidades virtuales en la medida en que se asignan características personales previas a la experiencia (Goffman, 1978), o bien la multiplicidad de formas, presentación del sí mismo que pueden suponer una escena principal o una región posterior (1980), a partir de estos planteamientos es posible reflexionar sobre maneras de hacer frente a una situación propia del espacio urbano, en la que el individuo tiene que validar su yo o visión de sí mismo. Sea en reiterados contactos cara a cara o a través del contacto con medios de comunicación, el yo tiende a buscar puntos de referencia y autosustentación. Lo que en ciertas temáticas posmodernas parecería ser el yo en asedio y seducido (Gergen, 1992), en Goffman es la defensa de la estabilidad. Con todo, como bien señala Hannerz (1986, p. 260), una crítica posible es la ausencia de una visión de mayor alcance sobre el proceso de construcción social del yo.

La incesante relación dinámica entre diferencia-indiferencia en la ciudad es un tema al que recurre Richard Sennett para analizar una de las texturas del espacio público en la ciudad contemporánea. La manera de diseñar espacios públicos, plazas, calles, lugares de encuentro es también una forma de diseñar contactos sociales que se gestan desde

la misma corporalidad, es decir, capacidades de ver, percibir y realizar un manejo de distancias. El papel del individuo en la ciudad se podría analizar desde su capacidad de movilidad y contacto con los otros, donde, para Sennett (1996), los dispositivos urbanos de transporte y encuentros se forman desde la lógica de la dispersión y el aislamiento.

Otra de las facetas relevantes de lo público atañe a la manera en que esta dimensión es elaborada desde medios de comunicación y cómo esto se vincula con la noción de ciudad comunicacional. Se ha reconocido que la esfera de lo público remite a “el ámbito de participación en las decisiones colectivas, en un plano de igualdad y solidaridad cívica. Lo político-público significa discusión, debate, participación, deliberación, voluntad y opinión colectiva” (Rabotnikof, 1998). Este conjunto de atributos vinculados a la noción de esfera pública se encuentran en la actualidad expresados en los medios de comunicación, más que en los encuentros cara a cara en espacios acotados. Agendas políticas, agendas urbanas, manifestación de opiniones, testimonios de primera mano, votaciones “democráticas”, todo ello pasa por el tamiz de los medios de comunicación. Y no se trata sólo de una esfera pública que ventile temas asociados con la imagen ortodoxa de la política, como partidos y votaciones, también configura visiones del mundo, creando así un complejo sistema de representaciones sobre lo propio y lo ajeno, lo cercano y lo lejano (García Canclini, 1995). Es en este contexto que se ha reconocido que una tarea para la antropología es la de “comprender de qué manera se emplean los medios de comunicación en la práctica rutinaria y extraordinaria de crear e impugnar representaciones de uno mismo y de los demás” (Dickey, 1997, p. 6).

La noción de ciudad comunicacional refiere a que “los circuitos mediáticos adquieren más peso que los tradicionales *lugares* en la transmisión de informaciones e imaginarios sobre la vida urbana, y en algunos casos ofrecen nuevas modalidades de encuentro y reconocimiento” (García

Canclini, 1999, p. 171). Lo novedoso en este caso es la visibilidad de espacios sociales no desde la experiencia y la memoria sino desde su construcción simbólica apelando a los recursos expresivos de medios y géneros comunicativos.

Con lo hasta aquí expuesto, los escenarios vinculados al espacio en que se muestra y constituye la identidad son variados y abarcan desde lo regional hasta lo local, o bien, en otra escala, se constituyen en lo situacional del espacio público. En todos estos recorridos una noción persistente es la referida a lo local, también enunciada como lugar. Estos términos no tienen una correspondencia precisa con delimitaciones geográficas o políticas, a la manera en que lo tienen las denominaciones de municipios, colonias e incluso barrios. Son en primera instancia sedes de actividades sociales de algún tipo: residencia, comercio, industria, recreación y les corresponde, aunque no de manera necesaria, una forma física que los contiene, aunque con límites imprecisos: barrio, colonia, poblado, ciudad. Se afirma que no necesariamente están inscritos en una forma física debido a que se puede tratar de lugares que sean interactivos, donde el contexto físico como tal no sea estrictamente relevante. Sería el caso de encuentros y relaciones en lugares públicos, donde el acento está puesto en los participantes y la situación; el contexto sería sólo relevante de manera genérica —el afuera, la calle— y se trataría tal vez de una experiencia primordialmente fenomenológica.

En una perspectiva cognitiva se puede asimismo definir el lugar en términos de la ubicación de una acción y como suma de experiencias, donde habría tres componentes fundamentales: actividades que ahí se realizan, propiedades físicas del entorno y evaluación de ambos (Canter, 1978). En este acercamiento la actividad y las características físicas serían indisociables del mismo lugar, pues éste es evaluado de manera consistente en términos de preferencias, satisfacción, comprensión o legibilidad. Siguiendo estos acercamientos que enfatizan una dimensión

evaluativa perceptiva, en tanto que realiza una síntesis de diversos elementos, se ha indagado sobre la identidad del lugar (Proshansky *et al.*, 1983). El punto de interés radica en analizar cuáles de las características de un asentamiento son percibidas como rasgos irreductibles y cuáles compartidas; también se plantea que en constante relación con el proceso de socialización rasgos del lugar pueden llegar a formar parte de la definición del sí mismo a nivel individual o colectivo. Así, existiría una identidad compartida entre espacio y colectividad a partir de rasgos significativos experimentados de manera común. La legibilidad del espacio es también relevante en este proceso. De acuerdo con Kevin Lynch (1984) la legibilidad se puede entender como la capacidad que tiene el espacio de suscitar una imagen nítida de los elementos que lo componen, y se integra a los procesos que permiten desarrollar una imagen de la ciudad. Es posible pensar que la legibilidad es relevante, aunque no suficiente, en el proceso de generación de una identidad social que toma como punto de referencia al lugar. Pueden existir lugares con una gran claridad en su forma y diseño y, sin embargo, no contener rasgos que sean reconocidos como pertinentes y significativos para la conformación de una identidad social con elementos ambientales, debido a que se les adscribe a un orden espacial donde no hay diálogo con los entornos que entran en el rango de visibilidad de una colectividad, serían “otros” no significativos.

Los rasgos o categorías del medio ambiente que pueden ser integrados como parte de la identidad social urbana son de naturaleza variable. Atañen, entre otras dimensiones, a la vida social (solidaridad, redes sociales fuertes), a la existencia de rasgos en el ambiente a través de los cuales se sienten representados (orden, limpieza), o bien a la presencia de elementos físicos que adquieren un carácter simbólico y emblemático (puntos de referencia a nivel local).

En otra forma de definir lo local, o una cultura local, vuelve la imagen de la comunidad, plausible fantasma fundador de la antropología urbana.

De acuerdo con Featherstone (1995) “una cultura local es percibida como algo particular opuesto a lo global. Por lo general se refiere a la cultura de un espacio relativamente pequeño y limitado en el cual los individuos que viven ahí entran en relaciones cotidianas cara a cara”. El énfasis se pone en lo habitual y estable de la cultura cotidiana en la que participan los individuos. Los límites de la localidad, a su vez, son relacionales, debido a que toman como referencia otras localidades significativas, que pueden ser contiguas, frente a las cuales ponen distancias y acentúan rasgos particulares. Los límites no son sólo de orden territorial, también implican un contacto continuo con los otros, lo cual puede derivar en el fortalecimiento de los rasgos que constituyen la identidad del lugar y los habitantes. Sin embargo, esta necesaria autoafirmación que suponen los cruces y relaciones pone en evidencia un aspecto probablemente crucial de la localidad contemporánea: su fragilidad.

Esta fragilidad se muestra en las continuas estrategias de producción de la localidad como en la recurrente sensación de pérdida del sentido del lugar. En las investigaciones ubicadas en ámbitos acotados se afirma que es el tiempo transcurrido en común aquello que permite formar una memoria colectiva que da estabilidad y sentido de permanencia a un grupo (Halbwachs, 1968), lo mismo que permite formar estrategias y pequeños rituales de sociabilidad entre los residentes y usuarios de un lugar. La sociabilidad, como la forma lúdica de la socialización, o democracia de iguales como la pensaba Simmel (1971), permite no sólo definir la forma en que se establecen relaciones interpersonales, sino crear un ámbito interactivo no instrumental por fuera de relaciones normadas socialmente (trabajo, instituciones), sería el terreno más propicio de creación de lo social. Esto remitiría a la centralidad de lo cercano, localidad o lugar, en la conformación de nociones de uno mismo y los otros, que son particularmente relevantes en la gestación de identidades individuales y sociales.

Otro elemento interesante que participa en la creación de la localidad es la reconstrucción que se hace de ella, no desde la memoria colectiva, sino desde las nostalgias sociales. Featherstone (1995) apunta que en condiciones de modernidad la evocación de tiempos y espacios en el pasado tiende a otorgarles una sencillez, coherencia y consistencia que el presente no tiene. De manera que habría que tener cuidado en asumir que la localidad siempre es una unidad social plenamente integrada.

En relación con los límites de la localidad Appadurai (1997) plantea un punto de vista relevante en el sentido de que la localidad, o comunidades situadas, son contextos que al mismo tiempo requieren y producen contextos. Son contextos en el sentido de que proporcionan el marco en el que pueden originarse y realizarse acciones humanas significativas. A su vez estas acciones adquieren sentido al relacionarse con otros ámbitos de sentido o contextos, es decir, requieren y producen marcos frente a los cuales se forma su propia inteligibilidad. Así las localidades son ámbitos fuertemente relativos a otros, no sólo en su vertiente espacial, sino también en términos de sentido y significado. Esto plantea en forma plena el tema de la producción de la localidad dentro de la discusión sobre permanencia y transformación cultural en situaciones de jerarquía y poder. Las dimensiones que reconoce Appadurai en relación con las luchas en la producción de la localidad son: 1) el continuado incremento de los esfuerzos del Estado-nación para definir todas las localidades bajo el signo de sus formas de apoyo y afiliación; 2) la creciente distancia entre territorio, subjetividad y movimientos sociales y colectivos; 3) la continuada erosión, debida a la fuerza de las mediaciones electrónicas, de la relación entre localidades espaciales y virtuales.

CONSIDERACIONES FINALES

De acuerdo con lo reseñado los escenarios de la identidad no podrían considerarse sólo anclados al territorio, tampoco estarían sólo insertos en las relaciones simbólicas a distancia, ya que requieren de un contexto de interpretación generado en pautas de socialización cara a cara, más bien son escenarios complejos y cambiantes, donde el individuo y la colectividad transforman de manera continua sus ubicaciones de acuerdo a identificaciones inestables. Abordar el tema de la identidad sería una estrategia para analizar el sentido de lo urbano y los diferentes tipos de localidad o lugares que coexisten en ella. Así, el interés no radicaría en la identidad por sí misma, que de suyo es interesante, sino como posibilidad de ahondar en la experiencia de la ciudad desde un “lugar” simbólico particular: el individuo, el grupo y sus referentes de adscripción y distancia.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguado, José Carlos y Mariana Portal, “Tiempo, espacio e identidad social”, en *Alteridades*, año 1, núm. 2, México, UAM Iztapalapa, 1991.
- Appadurai, Arjun, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997.
- Augé, Marc, *Los “no lugares”. Espacios del anonimato*, Barcelona, Gedisa, 1993.
- Borja, J. y M. Castells, *Local y global. La gestión de las ciudades en la era de la información*, Madrid, Taurus, 1998.
- Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991.
- Canter, David, *Psicología del lugar*, México, Concepto, 1978.
- Proshansky, Harold, A. Fabian, R. Kaminoff, “Place identity: Physical world socialization of the self”, en *Journal of Environmental Psychology*, 3 (1), 1983, pp. 57-83.

- Castells, Manuel en *La era de la información*, vol. II, *El poder de la identidad*, México, Siglo XXI, 1999.
- Cruces, Francisco, “Desbordamientos. Cronotopía en el tardomoderno”, en *Versión* núm.7, México, UAM Xochimilco, 1997.
- Da Matta, Roberto, *Casa, rua e outro mundo: o caso do Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1994.
- Devereux, Georges, “L’Identité ethnique”, en *Ethnopsychanalyse Complémentariste*, París, Flammarion, 1985.
- Díaz, Rodrigo, “Experiencias de la identidad”, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 2, Madrid, UNED / UAM Iztapalapa, 1993.
- Dickey, Sara, “La antropología y sus contribuciones al estudio de los medios de comunicación”, en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, UNESCO, núm. 153, www.unesco.org/issj, 1997.
- Featherstone, Mike, *Undoing Culture. Globalization, Postmodernism and Identity*, Londres, Sage, 1995.
- García Canelini, Néstor, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo, 1995.
- , “Capitales de la cultura y ciudades globales”, en *La globalización imaginada*, México, Paidós, 1999.
- Gergen, Kenneth, *El yo saturado. Dilemas de la identidad en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós, 1992.
- Giddens, Anthony, *The consequences of modernity*, Stanford, Stanford University Press, 1990.
- Giménez, Gilberto, “Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural”, en Rocío Rosales (coord.), *Globalización y regiones en México*, México, UNAM / Porrúa, 2000.
- Goffman, Erving, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Middlesex, Penguin, 1978.
- Hallwachs, Maurice, *La mémoire collective*, París, PUF.
- Hall, Stuart, “Cultural Identity and Diaspora”, en Rutherford, Jonathan, *Identity: Community, culture, difference*, Londres, Lawrence and Wishart, 1990.

- , “Introduction: Who Needs ‘Identity’?”, en Hall, Stuart y Du Gay, Paul, *Questions of Cultural Identity*, Londres, Sage, 1996.
- Hannerz, Ulf, *Exploración de la ciudad. Hacia una antropología urbana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Joseph, Isaac, *El transeúnte y el espacio urbano. Ensayo sobre la dispersión del espacio público*, Buenos Aires, Gedisa, 1988.
- Lindón, Alicia, “La modernidad y la subjetividad social: una aproximación a la vida metropolitana”, en Aguilar, M. A. y Bassols, M., *La dimensión múltiple de las ciudades*, México, UAM Iztapalapa, 2001.
- Lomnitz-Adler, Claudio, *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, México, Joaquín Mortíz, 1995.
- Lynch, K., *La imagen de la ciudad*, Gustavo Gili, México, 1984.
- Portal, Mariana, “Territorio, historia, identidad y vivencia urbana en un barrio, un pueblo y una unidad habitacional de Tlalpan, Distrito Federal”, en Mariana Portal (coord.), *Vivir la diversidad. Identidades y cultura en dos contextos urbanos de México*, México, CONACYT, 2001.
- Rabotnikoff, Nora, “Privado/público”, en *Debate Feminista*, año 9, vol. 18, México, 1998.
- Safa, Patricia, *Vecinos y vecindarios en la ciudad de México, un estudio sobre la construcción de identidades vecinales en Coyoacán, D. F.*, México, CIESAS / UAM-I / Porrúa, 1998.
- Sennet, Richard, *Flesh and Stone. The Body and the City in the Western Civilization*, Nueva York, Norton, 1996.
- Simmel, Georg, “Sociability”, en *On Individuality and Social Forms*, Chicago, The University of Chicago Press, 1971.
- Weber, Max, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Zavalloni, Marissa, “La identidad social: un concepto a la búsqueda de una ciencia”, en Moscovici, S. (coord.), *Introducción a la psicología social*, Barcelona, Paidós, 1980.

LAS IDENTIDADES EN CONTEXTOS MULTICULTURALES¹

JORGE MORALES MORENO*

INTRODUCCIÓN

El presente artículo cuenta con tres incisos que abordan la cuestión de las identidades en un contexto social que caracterizaré como posmoderno y multicultural. Su hilo narrativo se sostiene en la hipótesis de que el paradigma de ciudadanía liberal que alimentó a los Estados nacionales modernos durante los siglos XIX y XX está agotado y no puede responder a la presencia ni a las demandas de nuevas formas de diferenciación social basadas en identidades culturales. Ubica el problema en una supuesta transición del paradigma moderno de ciudadanía a otro posmoderno, en la irrupción de los discursos culturales que dan cuenta de la misma y en algunos eventos históricos (globalización, fin del bipolarismo) que

¹ Este artículo está dedicado a Eleni Mokas, quien ha sido mis ojos y oídos durante mis indagaciones sobre el multiculturalismo canadiense y norteamericano, así como a la doctora Barbara Rahder (York University), con quien discuti algunas de las ideas que aquí se exponen.

* Profesor-investigador en el Departamento de Evaluación del Diseño, UAM Azcapotzalco.

la están determinando. Plantea que en los países multiculturales se está gestionando un concepto alternativo de ciudadanía mediante el reconocimiento de la diferencia lo que, en sí mismo, constituye el germen de una nueva forma de organización nacional.

LA UBICACIÓN DEL DEBATE

*Pa una ciudad del norte
yo me fui a trabajar.
Mi vida la dejé
entre Ceuta y Gibraltar.
Soy una raya en el mar, fantasma en la ciudad.
Mi vida va prohibida, dice la autoridad.
Manu Chao, "Clandestino".*

Al parecer, no es sino hasta finales del siglo XX cuando la cuestión de la *identidad nacional* cobra inusitado interés en los círculos académicos.² Esto se debe, sin duda, a la convergencia de dos eventos "históricos" que han conmocionado a la *sociedad moderna* y que, en cierta medida, amenazan con trastocarla en su *esencia* (igualdad jurídica del ciudadano) y *filosofía* (pluralismo y sociedad abierta): a saber, el sorprendente derrumbe y des-

² Véase, por ejemplo, Gellner, E. (1988), *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza; Taylor, C. (1989), *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity*, Cambridge, Cambridge University Press; Giddens, A. (1990), *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity; Habermas, J. (1992), *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, Tecnos; Hobsbawm, E. (1993), *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press; los diversos ensayos que integran el número 21 de *Sociológica* (Identidad Nacional y Nacionalismos) del Departamento de Sociología de la UAM Azcapotzalco, enero-abril, México, año 8, 1993, y un largo etcétera. Más recientemente, véanse Woodward, K. (ed.) (1997), *Identity and Difference*, Londres, Sage-Open University; Hastings, A. (1998), *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press; Isin, E. F y Wood, P. (1999), *Citizenship & Identity*, Londres; Sage, Sartori, G. (2001), *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, México, Taurus, y en fin, otro largo etcétera.

mantelamiento del bloque socialista, concebido como modelo alternativo a la *open society*; y el vertiginoso proceso de globalización que ha asumido el capitalismo tardío a nivel mundial.

La autodestrucción inesperada del así llamado “socialismo real”, sobre todo a partir de la masacre de Tiananmen (1989), y hasta el aparente fin de la guerra de Yugoslavia contra sus propias provincias (1999), dejó en el horizonte inmediato un mundo unipolar sin contrapesos³ y puso al descubierto, al mismo tiempo, la emergencia cultural como factor detonante de una cantidad de nacionalismos que reclaman, desde entonces, un lugar en el concierto de los países modernos. Nacidos sobre las ruinas del muro de Berlín, sus debates vitales pasaron pronto de la “defensa de la patria” a “¿quiénes somos la patria?” y “¿qué patria?”, de tal forma que en menos de una generación ya ha habido más de un “divorcio” (entre checos y eslovacos y entre eslovenios, macedonios y serbios), cruentas guerras fratricidas (sierbos contra croatas, bosnios y kosovares) y violentos conflictos de resistencia interna (chechenios en Rusia, kosovares en Macedonia) que, sumados a los “casos históricos” en desenlace latente desde varias décadas,⁴ hablan de la variable *cultural* como hilo narrat. Asimismo, en el derrumbe del bloque soviético converge otro proceso cuyas consecuencias para el orden mundial han tenido mayor impacto. Este es el proceso de globalización de la economía capitalista que encuentra así, sin cortinas de hierro de por medio ni sistemas hostiles que enfrentar, la vía libre hacia una inédita expansión mundial.⁵ En esa vía ha tenido que fortalecer

³ A excepción, claro, de la República Popular de China, Corea del Norte, Vietnam y la ahora “inamovible” República de Cuba, verdaderas reliquias de la guerra fría.

⁴ Tales como los separatismos vasco, corso y quebequense, la cuestión balona y los independentistas kurdos e irlandeses, por mencionar los más conocidos.

⁵ El tema de la globalización constituye en sí mismo un debate intenso y complejo, si bien de reciente creación. Existen por lo menos tres enfoques al respecto: *a)* La perspectiva neomarxista, en la que la globalización es consecuencia lógica de la acumulación de capital a nivel mundial y, por tanto, *síntoma* de la exitosa expansión *urbi et urbi* del modo de producción capitalista (articulado o dominante), caracterizado ahora por un enorme

o instalar ciertos instrumentos rectores, fiscalizadores y punitivos, ciertas instancias supranacionales de dirección económica y alcance mundial (FMI, BID, OMC, OCDE, agencias calificadoras de valores, etc.) que están trazando e imponiendo medidas económicas, financieras y políticas que antes eran competencias exclusivas de los gobiernos nacionales.⁶

mercado mundial *transfronterizo* y una nueva división internacional del trabajo, donde los antiguos países “dependientes”, generalmente exportadores de materias primas y anexas, están convirtiéndose en países exportadores de mano de obra, “enclaves de mano de obra” (vía maquiladoras) y constituyendo una periferia mundial “de reserva laboral”, formada por un proletariado desnacionalizado y sometido por un capitalismo financiero internacional corporativo y tecnocrático; b) La perspectiva que supone que la globalización es un paradigma nuevo (sin nombre aún), un fenómeno de estructura distinta al de la expansión capitalista y que, en una de sus caracterizaciones, constituye una forma inédita de imperialismo que se presenta sin territorio ni bandera pero cuyo control es cada vez más efectivo sobre cada vez más países del mundo, por medio de un sinnúmero de códigos y leyes, un marco legal impositivo que condiciona iniciativas nacionales, de tal suerte que “es tanto un sistema como una jerarquía, una construcción centralizada de normas y una extendida producción de legitimidad difundida a lo largo y ancho del espacio mundial”. Según Hardt, M. y Negri, A. (2002), autores de este enfoque, la globalización se comporta como un imperio que “no establece ningún centro de poder y no se sustenta en fronteras o barreras fijas. Es un aparato descentrado y desterritorializador de dominio que progresivamente incorpora la totalidad del terreno global dentro de sus fronteras abiertas y en permanente expansión”; c) La perspectiva que supone que la globalización es una consecuencia de la modernidad, en la que destaca A. Giddens (2000), quien la caracteriza como “la intensificación mundial de las relaciones sociales que ligan distintas localidades, de tal manera que eventos locales son formados (*shaped*) por eventos que ocurren miles de millas lejos, y viceversa”. Para este autor la intensificación de las relaciones sociales que plantea este proceso se da en cuatro dimensiones: la economía capitalista mundial, el sistema de Estado-nación, el orden militar mundial y la división internacional del trabajo. Hardt, M. y Negri, A. (2002), *Imperio*, Buenos Aires, Paidós; ver reseña de Ángel Sermeño, “La globalización imperial”, *Milenio Diario*, México, 11 de agosto de 2002; Giddens, A. (1990), *The Consequences of Modernity*, *op. cit.*; Milton, K. (1996), *Environmentalism and Cultural Theory. Exploring the Role of Anthropology in Environmental Discourse*, Londres, Routledge.

⁶ De 1995 a la fecha este ha sido el caso de México, Corea del Sur, Malasia, Ecuador, Turquía y, más recientemente, Argentina, Uruguay y Brasil (entre muchos otros de “menor escala”).

Y así como el sometimiento de la política nacional a las directrices de agencias foráneas puede verse como pérdida de soberanía, también la participación en proyectos multilaterales de desarrollo regional ha sido implicada en su achicamiento o restricción, pues los países participantes tienen que someterse voluntariamente a tribunales de decisión sujetos a legislaciones metanacionales. La formación de nuevas regiones en ciertas zonas del mundo (Tratado Norteamericano de Libre Comercio, Países de la Cuenca del Pacífico, Unión Europea) definidas con criterios de estrategia geopolítica, económica y (a veces) cultural de los países miembros y orientadas a la creación y consolidación de gigantescos mercados de bienes de consumo, regulados por comisiones supranacionales, están diluyendo las fronteras geográficas de las naciones involucradas y, al mismo tiempo (ver Cuadro 1), impactan en forma dramática los mercados internacionales de trabajo al promover y alentar nuevos flujos migratorios, y al desplazar y abaratar *in extremis* la mano de obra no calificada.⁷

Todo lo anterior ha hecho que los temas de globalización, *achicamiento* de las soberanías nacionales e inmigrantes estén generando intensos debates en los países “importadores de mano de obra”, que con frecuencia tienen los escenarios de la política nacional cuando son relacionados con variables de economía doméstica o de seguridad nacional. De estos temas, el de los “inmigrantes y extranjeros” suele ser percibido como el eslabón más débil, en tanto que las políticas tradicionales que se diseñaron para su control y asimilación resultan hoy ineficaces o anticuadas,⁸ y también

⁷ Por ejemplo, en 1993 10% del mundo, la parte más pobre, recibía 1.6% de los ingresos de 10% más rico, el 1% más rico del mundo recibía un ingreso equivalente al que recibía el 57% más pobre; el 10% más rico de la población de Estados Unidos tenía un ingreso combinado mayor a 43% de la población mundial y cerca de 25% de la población mundial captaba 75% del ingreso mundial. Véase *Human Development Report 2001*, Nueva York, United Nations Development Program-Oxford.

⁸ En particular el otorgamiento de la calidad de inmigrado o, incluso, ciudadanía.

Cuadro 1. Costo del salario por hora, sector manufacturero
(en dólares norteamericanos)

Región / País	1980	1985	1995
TLC			
Canadá*	8.7	10.9	16.0
Estados Unidos*	9.9	13.0	17.2
México	2.2	1.6	1.5
Unión Europea			
Alemania*	12.3	9.6	31.9
Francia*	8.9	5.7	19.3
Italia*	8.2	7.6	16.5
Reino Unido*	7.6	6.3	13.8
España*	5.6	4.7	12.7
Tigres asiáticos			
Japón*	5.5	6.3	23.7
China	0.3	0.2	0.3
Corea del Sur	1.0	1.2	7.4
Singapur	1.5	2.5	7.3
Taiwán	1.0	1.5	5.8
Mercosur			
Brasil	1.7	1.3	4.3
Argentina	0.5	0.7	1.7
Chile**	1.8	1.9	3.6

Fuente: con datos de Stalker, P. (2001), *International migration*, Oxford, New Internationalist Publication.

* Países con tasas altas de inmigrantes por causas económicas y/o extenso pasado colonial.

** No es miembro del Mercosur y sostiene un TLC con México.

porque las poblaciones “locales” empiezan a resentir los efectos de un proceso de *multiculturalidad galopante*, muchas veces polarizada en el debate electoral y que, dependiendo de los casos concretos (sea en América u Oceanía, Europa, Asia o África), exigen definir una serie de políticas internas cuyas consecuencias pueden minar la cohesión social o restringir las libertades individuales.⁹

Como puede observarse, el debate resulta convergente: la *problematicación* de la identidad nacional en el contexto de un mundo unipolar y *monológico* que promueve la globalización de los mercados como estrategia expansionista debe verse como un fenómeno propio de nuestro tiempo

⁹ Ilustremos los prolegómenos de la *nueva política* para el extranjero con los intentos de “actualización” de las leyes de extranjería que ciertos países de la Unión Europea (UE) llevaron a la Cumbre de Sevilla convocada para ese tema (julio de 2002), y que contemplaban sanciones y cuotas fijas a países considerados “puerta de salida” de su propio éxodo. Juan Carlos Algañaraz, “La Unión Europea cierra filas contra los inmigrantes ilegales”, en *El Clarín*, 28 de junio de 2002. O con la Ley Fini-Bossi aprobada recientemente en Italia, que convirtió en *optativo* el decreto “que fija la cantidad de inmigrantes admitidos por año, con lo cual puede ocurrir que un cierto año el gobierno decida no dejar entrar a ninguno”, endurece los requisitos de entrada y de estadía (sólo concede permiso de permanencia al extranjero que tenga un contrato de trabajo), facilita la expulsión de indocumentados y refuerza las penas a los contraventores. “Italia restringe la inmigración”, de *El Clarín*, 11 de julio de 2002. O la *Ley 8/2000* y su Reglamento de 2001 de España, pensadas para poner “un muro entre legales e ilegales”, dificultar la entrada legal y restringir los derechos de los *irregulares forzosos* (o “ilegales-mano-negras”, Manu Chao *dixit*), y gracias a la cual “no tienen derechos constitucionales esenciales, ni derecho al trabajo, a las ayudas para la vivienda pública o a la seguridad social, y están condicionados sus derechos a la asistencia sanitaria, la educación no obligatoria y la asistencia jurídica”. También favorece su expulsión en 48 horas con sólo tener caducos los papeles y dificulta la regulación, por cuanto los años de estancia previa para conseguirla pasan de dos a cinco. Con sólo 2% de extranjeros en su población (5% como promedio en la UE), España ha desaparecido la obligatoriedad de un cupo anual o del reagrupamiento por razones humanitarias. En fin, con 300 millones de personas que viven en la UE, de las cuales 19 millones son extranjeros, Europa ha reencontrado en los dos a tres millones de ilegales al *fantasma favorito* que ahora recorre sus fronteras. Diego López Garrido, “La batalla legal”, en *El País*, 1º de julio de 2002 (<http://www.elpais.es/temas/inmigracion/menua/menua1.html>).

que no distingue países, trátase de exportadores o importadores de *mano de obra*, del centro o de la periferia, de nueva creación o consolidados, tradicionales o modernos. Tal debate tiene como “subsuelo teórico” lo que algunos estudiosos de la sociedad contemporánea llaman el “viraje cultural” (*cultural turn*), una perspectiva enfocada en la (deconstrucción de la) alteridad y que está desplazando los análisis de clase y de la acumulación de capital por el de las identidades culturales confrontadas y las resistencias locales.¹⁰ Ha sido de ese “subsuelo teórico” que algunos encajonan en los *estudios culturales*, de donde obtuve las herramientas de análisis (ciudadanía, multiculturalismo, identidad, minorías, reconocimiento, afirmación, diferencia, entre otras) con las que enfoqué lo que aquí llamaré la génesis de un paradigma de ciudadanía basada en la diferenciación cultural, y que pone de relieve el papel de la cultura como argumento de identidad y a ésta como el elemento detonador de un nuevo concepto ciudadano.

Dicho paradigma se encuentra acotado, por ahora y en particular, a las naciones multiculturales donde el paradigma tradicional (basado en el discurso de los derechos ciudadanos) se ha mostrado incompetente o limitado. El contexto político (posocialismo), el económico (globalidad) y la estrategia teórica (estudios culturales) que lo enmarcan han sido mencionados a lo largo de este inciso y sólo resta referirme al contexto de las ideas y actitudes, mismo que corresponde sin duda a lo que algunos filósofos europeos (Habermas, Giddens, Touraine y etc.) han llamado posmodernidad, el ciclo de historia actual en el que aún prevalecen y dominan los restos de las perspectivas anteriores, grandes narrativas y discursos totalizadores y emancipadores, de naturaleza racionalista, enciclopédica e ilustrada y que ahora están en aparente fase terminal, mientras se construyen nuevos enfoques y aproximaciones teórico-meto-

¹⁰ De manera que si el siglo XX ha sido caracterizado como el del paradigma de las ideologías en conflicto, el XXI podría pasar como el de las identidades en conflicto.

dológicas. Uno de ellos, el multiculturalista por ejemplo, trata de explicar el cómo y porqué se dislocó la cuestión de la ciudadanía del código civil¹¹ a la diferencia cultural, precisamente el enfoque que utilizaré para acercarme al análisis de la identidad en ciertos países multiculturales, constituidos por diversas naciones y culturas y con múltiples “otros” que no se identifican de manera necesaria ni se someten al discurso oficial del mito nacional, o al “hegemónico” de la identidad “colectiva” (en la letanía de “una lengua, una cultura, un territorio, una nación”).

Puesto en términos de una metáfora posmoderna, tendríamos que tanto el ciudadano meta-civil configura en sí mismo al posciudadano, como éste encarna el sujeto idóneo y activo de la posnación multicultural. La exigencia del derecho a la diferencia que aquí se plantea coincide, en tiempo y forma, con la actitud posmoderna de centrar al sujeto en su diferencia, y de ubicar el sentido de su acción y sus prácticas sociales en la construcción y fortalecimiento de la identidad (conciencia y ejercicio de la diferencia) como práctica política de supervivencia y estrategia de negociación. De esta manera, en la línea analítica que aquí seguiré la cuestión de la identidad pasa de manera necesaria por la cuestión ciudadana y es esencial para el estudio del reconocimiento del otro en las sociedades multiculturales.

Así, pues, será necesario desenterrar el viejo problema de la ciudadanía, una cuestión que se consideraba superada casi desde los orígenes de la sociedad moderna, y contrastarla en contextos multiculturales, pues es en la dimensión multicultural donde mejor se observa la “reinención” del otro y se siguen los procesos culturales inherentes en la construcción de las identidades sociales. A través de estos dos ejes de análisis, el de la ciudadanía y el del multiculturalismo, abordaré la cuestión de las nuevas identidades, identidades alternativas o posciudadanas, centradas en la diferencia cultural y soportes de un nuevo paradigma ciudadano.

¹¹ Código genético y garantía mínima de la ciudadanía liberal clásica.

CUESTIÓN CIUDADANA E IDENTIDAD

*Migra Migra pinche Migra
Déjame en paz
Malicia veo en tus ojos
desprecio en tu corazón
Es hora de reconocer que todos somos una voz
Abraza el concepto venimos de la misma voz
Me necesitas tú a mí más y más que yo a ti.*
Carlos Santana, "Migra"

La cuestión de la ciudadanía antecede cronológicamente a la del multiculturalismo. Nace en Europa, entre el racionalismo cosmopolita de Las Luces y el nacionalismo romántico de los siglos XVIII y XIX. Sus primeras narrativas trataban temas como la libertad, la igualdad, la tolerancia y la propiedad del hombre en sociedad, así como la división de poderes, sus contrapesos institucionales y las autonomías y soberanías de los cuerpos políticos de una incipiente fórmula de gobierno democrático. En su currículum se anexan las cabezas cercenadas de los reyes de Inglaterra y Francia, últimos entre los grandes que gobernaron por Derecho Divino, más algunas osamentas baleadas de archiduques y zares e incuantificables despojos de dictadores, tiranuelos y déspotas de todo el mundo. Como cartas de recomendación presume, además de múltiples constituciones de los más diversos países¹² y una Declaración de los Derechos Universales del Hombre (promulgada por la ONU en 1948), la Déclaration des Droits de L'Homme et du Citoyen aprobada por la Asamblea Nacional de Francia hace más de dos siglos

¹² Por ejemplo, una de las más recientes constituciones es la de la República Sudafricana, adoptada el 8 de mayo de 1996, que inicia con una declaración de corte clásico: "Una ley para una nación", y en la que se establece que los valores que la fundan son la dignidad humana, la realización de la igualdad, la promoción de los derechos humanos y las libertades, el no racismo ni sexismo y la supremacía de la constitución y la ley, entre otros (capítulo 1); asimismo, establece que hay una ciudadanía sudafricana *común* en la que todos los ciudadanos son titulares iguales de los derechos, privilegios y beneficios de la ciudadanía y, al mismo tiempo, sujetos iguales de los cargos y responsabilidades

(1789), un documento que abrió las puertas al discurso del ciudadano como motor del paradigma de la sociedad moderna.

Acompasados por el discurso de la ciudadanía, los tiempos de la sociedad moderna (o modernidad a secas) enmarcaron la construcción de los sujetos sociales como individuos libres e iguales conforme a un discurso jurídico (abstracto), cuya potencial participación en la cuestión social implica su transformación. Su narrativa general hace referencia a un proceso, a veces paulatino y otras veces violento, de secularización y emancipación del individuo de una potestad superior, metafísica o real, encarnada en un figura de poder (príncipe, rey, papa, fñhrer, nomenclatura, partido de Estado, ideología de Estado, religi3n de Estado, etc.) excluyente, dominante, vertical y autolegitimada con criterios de poder y autoridad. En oposici3n al esquema del Leviathán, el modelo ciudadano apunta a la construcci3n de sociedades democrático-liberales, cuyos Estados asumen la neutralidad moral como principio de gobierno, regidas por discursos positivos abstractos y neutrales que asignan derechos universales a sus ciudadanos de forma individual, lo que les confiere autonomía de la colectividad, y conforme al principio de igualdad ante la ley.

Según Sartori,¹³ ese modelo sólo pudo y puede prosperar en el contexto del pluralismo, la filosofía y praxis de la tolerancia, sin la cual resulta imposible alcanzar consensos colectivos que den cabida al conjunto de leyes abstractas y universales que están por encima de cada uno y de todos los actores sociales. El pluralismo presupone la tolerancia a los valores ajenos y, en consecuencia, asegura que tanto la *diversidad* como el *disenso* son valores

que la misma confiere (*ibid*). Proclama también que el Estado “no deberá injustamente discriminar directa o indirectamente a nadie en una o más áreas (*grounds*), incluyendo raza, género, sexo, embarazo, situaci3n marital, origen étnico o social, color, orientaci3n sexual, edad, incapacidad, religi3n, conciencia, creencia, cultura, lenguaje y nacimiento” (capítulo 2), con lo que prácticamente “se cura en salud” al abarcar casi todas las causales de *diferencia social*. <http://www.polity.org.za/govdocs/constitution/saconst.html>

¹³ Sartori, G., *op. cit.*

que enriquecen al individuo y a su ciudad política. De hecho, el reconocimiento del disenso como valor ha hecho posible la aparición y existencia de los partidos políticos, instrumentos sociales que hacen prevalecer la diversidad de opiniones de los diferentes sujetos sociales en un contexto social determinado y que, al mismo tiempo, buscan o alcanzan un consenso enriquecido y alimentado por el disenso y la discrepancia que les ha dado origen. Asimismo, los partidos políticos demandan la competencia electoral, el teatro político donde sus programas de gobierno y trabajo son aceptados o rechazados en elección abierta por los mismos sujetos a los que dicen representar. En síntesis: pluralismo, partidos políticos, voto y derechos ciudadanos, he ahí el cuadro completo de la modernidad.

En efecto, para que el “sistema operativo” del pluralismo funcione es necesario dotar a los sujetos sociales de *derechos ciudadanos*, derechos elementales que los facultan y los responsabilizan para y en el quehacer político de su sociedad. En la mayoría de las cartas constitucionales democrático-liberales que existen estos derechos ciudadanos son, básicamente, libertad de acción y movimiento, igualdad frente a la ley, votar y ser votado y cambiar la forma de gobierno mediante el sufragio universal y directo, así como gozar de ciertas garantías mínimas en caso de quebrantos a la ley. Son también los que *hacen al ciudadano* en las “sociedades abiertas” a la *dialéctica del disentir* que, de acuerdo con el mismo autor, es el elemento central del pluralismo como filosofía política, debido a que implica “un debatir que en parte presupone consenso y en parte adquiere intensidad de conflicto, sin resolverse en ninguno de estos dos términos”, pues “el consenso es un proceso de compromisos y convergencias en continuo cambio entre convicciones divergentes”.¹⁴ Así, el pluralismo no sólo se articula

¹⁴ *Ibid.*, p. 36 y s. Por cierto, Sartori sostiene que la tolerancia, base a su vez de todo pluralismo, tiene por lo menos tres *candados*: a) exige argumentos, es decir, no tolera dogmatismos; b) no tolera comportamientos que infligen daño o perjuicio, tanto a nivel individual y colectivo; y c) es recíproca: no tolera a los intolerantes.

en las prácticas de la tolerancia, sino también en las de consenso, disenso y conflicto. Este último, en tanto producto de un disenter debate, suele resolverse si se ha establecido en forma previa “el consenso más importante de todos [que] es el consenso acerca de las reglas de resolución de los conflictos”; y si se asume que el consenso comparte y une, es decir establece una conexión con la comunidad, “un compartir con ella que de manera une”.¹⁵

En principio, este esquema ciudadano (ciudadanía como generadora del sujeto social) fue suficientemente eficaz en las democracias liberales europeas a partir de la consolidación de los Estados nacionales (1830-1848) y hasta el ocaso del milenio pasado. Sin embargo, como cualquier historia larga, la de la ciudadanía ciertamente no ha sido una historia lineal ni en constante “progreso”, tal y como supuso T. H. Marshall, el fundador de los estudios ciudadanos y para quien ha seguido un proceso evolutivo caracterizado por etapas sucesivas más o menos diferenciadas.¹⁶ La verdad es que abundan, casi desde sus orígenes y hasta la actualidad, casos documentados donde ha sido suprimida, restringida o negociada desde el poder central, ya por invasión externa, acontecimientos extraordinarios o por irrupción de un grupo social o elite cobijados en una supuesta mayoría o legitimidad.¹⁷ Abundan también los filósofos que la han

¹⁵ *Ibid.*, p. 43.

¹⁶ La etapa de la ciudadanía civil (siglo XVIII), caracterizada por la lucha en torno a derechos civiles tales como la libertad de expresión, pensamiento y profesión de fe; la etapa de la ciudadanía política (siglo XIX), el periodo en el que las luchas se distinguen por el derecho a participar en las decisiones públicas y la obtención del voto; y la etapa de la ciudadanía social (siglo XX), caracterizada por la lucha por la seguridad laboral y el Estado de bienestar, así como “por la herencia social y por vivir la vida de una forma civilizada de acuerdo con los estándares prevaletentes en la sociedad”. T. H. Marshall (1950), *Citizen and Social Class* (reimp. 1992), Londres, Pluto [hay traducción en español (1998), *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza]. Un resumen crítico del trabajo de Marshall puede leerse en Isin, E. F. y Wood, P. K. (1999), *Citizenship & Identity*, *op. cit.*

¹⁷ Por ejemplo, el texto vigente de la constitución de la República de Cuba reconoce que todos “los ciudadanos gozan de iguales derechos y están sujetos a iguales deberes”

desplazado a una simple categoría ideológica o a una práctica de poder,¹⁸ y los que han tratado de enriquecer el concepto con atractivas teorías sobre el sentido de la acción social,¹⁹ o bien, como el mismo Marshall, con explicaciones que han tratado de equilibrar el modelo teórico con las desigualdades materiales propias de los contextos socio-históricos.²⁰ Ha sido, en el contexto del pluralismo arriba aludido el motor del paradigma moderno en términos del discurso y de las prácticas sociales.

Sin embargo, el esquema parece agotado en la medida en que la sociedad posmoderna está generando nuevos discursos donde la “retórica de las raíces identitarias, del sentido de la pertenencia y de la singularidad

(art. 41°), proscribiendo y sancionando la “discriminación por motivo de raza, color de la piel, sexo, origen nacional, creencias religiosas y cualquiera otra lesiva a la dignidad humana” (art. 42°), y proclama que “La Asamblea Nacional del Poder Popular es el órgano supremo del poder del Estado”, que “representa y expresa la voluntad soberana de todo el pueblo” (art. 69°), compuesta “de diputados elegidos por el voto libre, directo y secreto de los electores, en la proporción y según el procedimiento que determina la ley” (art. 70°) Sin embargo, pese a todos los postulados anteriores, establece una entidad suprema que, al final de cuentas, controla todo el sistema político y que recae en un órgano partidista (!), el Partido Comunista de Cuba, al que se le asigna una ideología específica (“marxiano y marxista-leninista”) y se distingue con el honroso, pero excluyente, papel de ser la “vanguardia organizada de la nación cubana” y “la fuerza dirigente superior de la sociedad y del Estado, que organiza y orienta los esfuerzos comunes hacia los altos fines de la construcción del socialismo y el avance hacia la sociedad comunista” (art. 5°). Obviamente el texto no consigna la igualdad del ciudadano ante la ley, quien se encuentra a merced de un Estado que se autoconcibe como sujeto histórico y social.

¹⁸ Es obvio que para Karl Marx, por ejemplo, el sujeto histórico no fue la ciudadanía sino la clase social.

¹⁹ Max Weber, por ejemplo, reconocía en la acción política la *ética de las intenciones*, de carácter prácticamente religioso, y la *ética de las acciones o responsabilidades*, del ámbito propio de lo social.

²⁰ De acuerdo con Sartori (*op. cit.*), T. H. Marshall (1950) trataba de resolver el problema del estatus de igualdad del ciudadano en contraste con las desigualdades impuestas por el mercado. Y es verdad, pues su análisis partía de la pregunta central sobre si “la igualdad básica, cuando era enriquecida en sustancia y encarnada en los derechos formales de la ciudadanía, es consistente con las desigualdades de la clase social”.

grupal ha obtenido un protagonismo que antes le era negado de manera sistemática por los principales lenguajes políticos de la modernidad”.²¹ Como he señalado en el inciso anterior, esta retórica irrumpe en plena convergencia con eventos mundiales que han alterado la visión que hoy tenemos del mundo y de la sociedad moderna, tales como el proceso de globalización y la clausura del bipolarismo.²² Paradójicamente, ahora que no existen en el horizonte ideologías antagónicas que cuestionen al modelo, afloran del interior sus contradicciones. Y éstas se originan, como he señalado, en la variable cultural en la que pivotan los discursos de esa “emergente” retórica. La variable cultural se ha vuelto, así y ahora, en el nuevo campo de batalla ideológico,²³ desplazando a las grandes narrativas centradas en lo jurídico, lo político y lo económico, propias de la modernidad.

En lo que se refiere al modelo ciudadano democrático-liberal, la cuestión cultural²⁴ está “dislocando” el eje de la *igualdad ante la ley* al eje del *reconocimiento de la diferencia*. El argumento central es precisamente el que proclaman “las nuevas narrativas”: ni las raíces identitarias ni el sentido de pertenencia ni la singularidad grupal son distinguidas en el esquema liberal, evidenciando así sus puntos más inoperantes: no se detiene ni en los aspectos cuantitativos de los individuos (sexo, raza, edad) ni en los cualitativos (religión, preferencia sexual, filosofía, nacionalidad, origen étnico) ni pone atención en el carácter multidimensional de la persona humana (psicología, identidad, ethos,

²¹ J. C. Velasco Arroyo, “Liberalismo y derechos de las minorías: una relación conflictiva”, en F. Colom González (ed.), *El espejo, el mosaico y el crisol. Modelos políticos para el multiculturalismo*, Barcelona, Anthropos UAM Iztapalapa, 2001.

²² Que en su momento fue visto como el “fin de la historia”, en tanto que el modelo democrático-liberal de una sociedad abierta y articulada al capitalismo de libre mercado quedó como única estrategia viable de desarrollo económico, político y social.

²³ J. C. Velasco Arroyo, *op. cit.*, 117.

²⁴ Es decir, los asuntos que en términos generales hacen referencia a una lengua común y a una historia compartida, soporte sobre el que descansan memoria e imaginario colectivos.

historia). En su propuesta “universalista” descansa un canon homogenizador que discrimina las diferencias. Por ejemplo, el derecho a igual protección jurídica de los individuos significa “simplemente que el derecho debe tratar a todo el mundo de la misma manera; los poseedores de estos derechos son, con otras palabras, individuos despojados de todas sus diferencias y sacados de sus contextos culturales, sociales y económicos”.²⁵ Asimismo, ignora la dimensión supraindividual del ser humano, “olvidando así que el proceso de individuación sólo es posible a través de la socialización de los sujetos”.²⁶

Así, una de las principales limitantes que achacan a la ciudadanía jurídica es que por sí sola no puede sustentar los procesos de identidad que todas esas diferencias (y otras) generan en los individuos. Éstas sólo pueden tener significado fuera del discurso jurídico, concretamente en el espacio cultural, pues es ahí donde la *conciencia de la diferencia* adquiere la forma de un discurso de identidad y, por tanto, de una posición del individuo frente a sí mismo y ante el otro. Y este es en efecto el punto crucial de la cuestión que, según Velasco Arroyo, se remonta a Hegel: “la conciencia de la propia identidad depende de las experiencias de reconocimiento que recibimos de los demás y... éstas a su vez sólo adquieren sentido en un determinado contexto cultural”.²⁷

La definición de la identidad como conciencia del sujeto de su propia individualidad, así como de la conciencia de su contexto, del otro que “no es”,²⁸ hace de la misma el principal argumento de batalla que estructura los discursos de resistencia de las minorías, tanto como los actos y prácticas

²⁵ J. Colwill (1994), “Los derechos humanos, la protección de las minorías y el agotamiento del universalismo”, citado en Velasco Arroyo, *op. cit.*, p. 123.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Por demás una definición que me recuerda los dos tipos de conciencia del *sujeto histórico* imaginado por el hegeliano Marx: la conciencia *en sí y para sí* de la clase social, como definitorias de sus prácticas políticas y sociales.

de exclusión a las que hayan sido sometidas, pues apela a “la existencia de una identidad colectiva compartida o, dicho con otras palabras, una conciencia de pertenencia a una comunidad con características nacionales, lingüísticas, religiosas o étnicas diferentes al resto de la población”.²⁹ Al preguntarse ¿quién soy? y ¿qué no soy?, el discurso de la identidad salta de las definiciones jurídicas reduccionistas y abstractas que la limitan al ámbito de la cultura, pues es ahí donde las prácticas que genera se articulan con lo social y cobran significado, generando consecuencias o impactos en el entorno social. La toma de conciencia interna y del otro, es decir, la construcción de la identidad individual y de grupo, deriva en forma inevitable en prácticas sociales que escapan de las previstas por el marco jurídico liberal, pese al carácter universal que sus leyes se atribuyen.

De esa manera, el paradigma de la ciudadanía liberal, discurso legitimador y *cohesionador* de los Estados nacionales modernos, experimenta un *impasse* al no poder abarcar de forma cabal las diferencias metajurídicas que plantea la diferenciación cultural de los sujetos. El código positivo, ciego y neutral a lo que hay detrás de la persona física y a sus contextos y procesos de individuación, queda no sólo seriamente cuestionado sino además “presentado” como un discurso hegemónico y dominante en tanto que las prácticas sociales que deriva promueven la supresión de las diferencias. En oposición a la neutralidad liberal, el eje del paradigma en ciernes gira en torno al reconocimiento de la especificidad individual y social del sujeto, en los procesos de identidad personal y colectiva que lo caracterizan y diferencian interna y externamente y que sólo pueden ser abordados en el contexto de su cultura específica, pues es ahí donde las identidades “se producen, consumen y regulan” y donde “crean significados a través de sistemas de representación simbólicos sobre las posiciones de identidad que queramos adoptar”.³⁰

²⁹ Velazco Arroyo, *op. cit.*, p. 120.

³⁰ Kathryn Woodward (ed.) (1997), *Identity and Difference*, Londres, Sage-The Open University.

Tenemos entonces que el nuevo paradigma centra la ciudadanía en las identidades culturales y que, así como el anterior generó prácticas ciudadanas de participación social, éste genera prácticas de identidad que están incidiendo en la cuestión social. A diferencia de la *praxis ciudadana* que se agota en el discurso positivo, la *praxis* de la *identidad cultural* exige nuevos enfoques que den cuenta de la forma en que su ejercicio se articula con las prácticas sociales significativas a las que da lugar.³¹

Es aquí donde hay que destacar el estatuto de perspectiva válida de análisis que ha adquirido la dimensión cultural para el estudio y conceptualización de los sistemas mundiales, situación nunca vista hasta mediados de la década de los años 80 del siglo pasado.³² De hecho, en la convergencia de la teoría cultural como categoría de análisis y de disciplinas afines o emergentes como los estudios culturales, la etnografía, la semiótica, los estudios de género, de vida cotidiana y del medio ambiente entre otros, el nuevo paradigma está desarrollando su propio cuerpo teórico. Existen avances importantes al respecto. Por ejemplo, Du Gay y S. Stuart sostienen que para comprender de manera cabal un texto o artefacto cultural es necesario analizar los procesos de representación, identidad, producción, consumo y regulación que lo enmarcan y al que denominan “el circuito de la cultura”. Así, acuden

³¹ Quizás el lector entienda ahora por qué acudí al subsuelo teórico de los estudios culturales como estrategia conceptual para el análisis de las identidades.

³² Con excepción de los antropólogos, en los análisis de los sistemas sociales la cultura era concebida como el conjunto de ideas, o relegada a una superestructura ideológica orientada a veces a los discursos religiosos y otras a los lingüísticos, cuando no a los de usos y costumbres y formas colectivas de pensar y ser, generalmente subordinados o determinados por los ejes político y económico. Sin embargo esta cuestión cambió dramáticamente en los años que aquí se señalan, cuando la cultura es identificada “como un mecanismo principal a través del cual las identidades nacionales son generadas e impugnadas dentro del sistema mundial” (p. 148). Desde entonces la cultura se ha incorporado a los sistemas del “modelo mundial” y es considerada una variable crítica. K. Milton (1996), *Environmentalism and Cultural Theory. Exploring the Role of Anthropology in Environmental Discourse*, Londres, Routledge.

a los aspectos significantes de los comportamientos sociales que son portadores de ciertas prácticas relevantes en el marco de una cultura determinada, destacando los elementos que son considerados “significantes de identidad”, en tanto que la construcción de la identidad es social y simbólica al mismo tiempo y mientras que las identidades se mantienen también a través de condiciones sociales y materiales.³³ En fin, el modelo cultural de estos autores pone en evidencia que la construcción de las identidades culturales siguen procesos dialógicos individuo-sociedad. Los individuos no sólo *hablan* de sí y de su mundo con sus acciones y representaciones, sino que además registran las respuestas del entorno en las prácticas sociales derivadas de sus identidades colectivas. Al ser referencial, la identidad establece una relación dialéctica del individuo con la sociedad.

LA CUESTIÓN MULTICULTURAL Y LA IDENTIDAD

*Pero qué importa soy nuevo ciudadano
sigo siendo mexicano como el pulque y el nopal
y mis hermanos centro y sudamericanos, caribeños o cubanos
traen la sangre tropical
para que respeten los derechos de mi raza
caben dos patrias en el mismo corazón*

Los Tigres del Norte, “Mis dos patrias”

Conviene empezar este inciso mencionando, si bien en forma somera, algunas de las implicaciones que en términos de las prácticas sociales generan las “limitaciones” impugnadas al modelo ciudadano “democrático-liberal” en contextos posmodernos (multiculturales) y *posciudadanos*

³³ Quizá cabría señalar aquí que, de acuerdo con este mismo enfoque, lo social y simbólico hacen referencia a dos procesos diferentes, pero necesarios, para la marcación y mantenimiento de las identidades. La marcación simbólica hace referencia a cómo

(identidad cultural como argumento de ciudadanía). A mi juicio, estas prácticas establecen una contradicción de origen que no está lejos de la paradoja. Por ejemplo, desde la perspectiva que analiza la cuestión de la identidad la creciente presencia de los “otros” es asumida como un desafío para la población local en términos de “su” discurso nacional, mientras que para los “otros” es precisamente el sustento identitario, proporcionado por “su” cultura, lo que les permite resistirse a la asimilación o diferenciarse de la mayoría. Y en lo que respecta a la cuestión ciudadana, al sostenerse en un marco jurídico impersonal que establece derechos civiles iguales para todos y cada uno de sus integrantes, “sin distinción de raza, credo, sexo o religión”, se convierte en un canon abstracto que ve en los individuos sólo a sujetos de derecho, sin consideración de su entorno personal, comunitario, social, cultural y etcétera.

Entonces tanto la identidad como la ciudadanía de carácter liberal plantean un conflicto potencial ahí donde existen diversas culturas (foráneas o no), una de las cuales se presenta o asume como dominante o hegemónica y asociada usualmente a lo nacional.³⁴ Vemos así movimientos reivindicativos que anteponen la cultura de grupo frente al esquema uniformador de la ciudadanía liberal, y otros que derivan del mismo prácticas políticas que exigen el respeto absoluto de los derechos ciudadanos de las minorías frente a cualquier intento de exclusión, discriminación o

damos sentido a las relaciones y prácticas sociales; por ejemplo, cuando hacemos referencia a quién es excluido. La diferenciación social hace referencia a cómo estas clasificaciones de diferencia son “vvididas fuera” en las relaciones sociales. De esta manera, la identidad nos exige observar los sistemas clasificatorios, “los cuales muestran cómo las relaciones sociales son organizadas y vividas, por ejemplo, en por lo menos dos grupos opuestos: ‘nosotros’ y ‘ellos’”. Kathryn Woodward, *op. cit.* Véase también S. Hall (ed.) (1997), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, Londres, Sage-The Open University.

³⁴ Este es el argumento central de *Pandillas de Nueva York*, película dirigida por Martín Scorsese (Miramax, 2002) sobre los años fundacionales de Nueva York.

abandono político o social.³⁵ Tal contradicción pretende ser desplazada por las preguntas que se hacen ahora sobre si esa supuesta igualdad de derechos ciudadanos cubre también los intereses de “los otros” y si éstos, debido a sus “diferencias” de origen y por distintos antecedentes e identidades *culturales*, pueden escapar del marco legal supuestamente neutro y ciego a los colores sociales.

Como las respuestas ya se han adelantado en el inciso anterior, resta aquí referirnos a cómo en las sociedades multiculturales la cuestión del reconocimiento social de las identidades colectivas tiende a convertirse en un factor decisivo de cohesión social. La pregunta no es determinar si el modelo clásico de ciudadanía está agotado y no sólo no explica las posibilidades de participación y cambio social, sino cómo construir nuevos modelos que den cuenta de otras ciudadanías (o ciudadanías emergentes), basadas más en las diferencias de origen cultural que en cánones abstractos legales. En el extremo más ambiguo de la cuestión se trata de diseñar una estrategia lo más coherente posible que conserve “el principio básico e irrenunciable de todos ante la ley y el derecho de los individuos y grupos a mantener sus rasgos culturales diferenciales”.³⁶

Esta cuestión resulta central pues existe una corriente de opinión en constante ascenso que sostiene que mientras más se hace necesario diferenciar entre diversas “ciudadanías” y grupos sociales, más plural y equitativa se convierte una sociedad. Tal corriente ha tenido su origen en el mundo anglosajón, donde existen sociedades caracterizadas por la presencia de diversas nacionalidades dentro de un solo país (Ingla-

³⁵ Cabe hacer notar que sólo en el marco de los derechos civiles, que establece el principio de igualdad jurídica de origen, es posible fundamentar derechos “alternativos”, al estilo de los derechos humanos (de raíz iusnaturalista) y otras declaraciones universales de buena voluntad (derechos del niño, de la mujer, del prisionero de guerra, normas de protección a las especies en extinción, etc.). Muchos de estos derechos secundarios que se derivan de las constituciones liberales sostienen las causas de las minorías.

³⁶ J. C. Velasco Arroyo, *op. cit.*, 119.

terra, Estados Unidos, Canadá, Sudáfrica, Australia y Nueva Zelanda principalmente) y a las que denominaremos con el término genérico de “sociedades multiculturales”.³⁷ Muchas de estas nacionalidades han sido incorporadas por políticas de población abiertas a la inmigración, por la localización de mercados laborales atractivos o idóneos, por cuestiones políticas o ideológicas (refugiados y asilados), por argumentos históricos (la existencia de un pasado colonial que sigue conectando a las metrópolis con sus ex colonias), por causas coyunturales (estrategias geopolíticas de intervención o alianza prioritaria) o una combinación de varias de ellas.

En todo caso, se parte del principio de que en las sociedades multiculturales existen grupos sociales cuyas aspiraciones sociales y culturales no han sido satisfechas, y que en la medida en que esas aspiraciones particulares tienen como base aspectos de carácter étnico, sexual, de clase o cultural que escapan de la media común ciudadana, nunca o

³⁷ Del lado de los apologistas de esta corriente, véanse Gutmann, A. (ed.) (1994), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, en particular el trabajo de Taylor, C., *The Politics of Recognition*, que ha generado un debate que ya rebasa las fronteras de los países multiculturales [traducción al español (1992), *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, México, Fondo de Cultura Económica]; Kymlicka, W. (1996), *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós; Nathan, G. (1997), *We are all Multiculturalists Now*, Londres, Harvard University Press; Willet, C. (ed.) (1998), *Theorizing Multiculturalism. A guide to the Current Debate*, Oxford, Blackwell; Kottak, C. P. y Kozaitis, K. A. (1998), *On Being Different: Diversity and Multiculturalism in the North American Mainstream*, McGraw-Hill / Higher Education. Del lado de los críticos, ver el texto aludido de Sartori (2001), donde hace una virulenta crítica al trabajo de Taylor, así como a J. Habermas (1999), “La lucha por el reconocimiento en el Estado democrático de derecho”, en *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós; Barry, B. M. (2001), *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Harvard University Press; Levy, J. T. (2000), *The Multiculturalism of Fear*, Oxford University Press; J. Schmidt, A. J. (1997), *The Menace of Multiculturalism: Trojan Horse in America*, Publishing Group Incorporated. Un texto recomendable que retoma ambas posiciones es Bennet, D. (ed.) (1998), *Multicultural States. Rethinking Difference and Identity*, Londres, Routledge. Un texto sumamente interesante que analiza ambos partidos es Colom González, F. (ed.) (2001), *El espejo, el mosaico y el crisol*, op. cit.

difícilmente serán consideradas en el proyecto social general, de tal manera que esos grupos permanecerán marginados o mantendrán un estatuto de vulnerabilidad mientras no se les reconozcan sus aspiraciones en las que, por lo demás, sustentan una propia “identidad”. En Estados Unidos y Canadá³⁸ algunas de las aspiraciones más “genuinas” de estos grupos pasan por el crisol del origen étnico, lo que suele implicar raza, lengua y, en muchos casos, religión.³⁹ Estos países, a diferencia de Europa occidental, fincaron su desarrollo económico en políticas poblacionales que privilegiaron las inmigraciones foráneas, de tal manera que el multiculturalismo que ahora los caracteriza es parte disuntiva y natural de sus propias identidades nacionales, aunque sólo en Canadá ha generado políticas de gobierno de carácter oficial y permanente.⁴⁰

Por ejemplo, mientras que en Canadá los *orígenes étnicos de sus* inmigrantes son considerados dentro de la variable cultural (*cultural background*), en el contexto de sus culturas específicas (dando prioridad al eje cultural sobre la naturaleza del sujeto), en Estados Unidos éstos son parte importante del sistema social y simbólico de marcación y pieza clave en la percepción social de la diferenciación. Las consecuencias de esta distinción son tremendas, pues así como no es lo mismo referirse a un sujeto como “culturalmente hispánico” que de “raza hispánica” (cosa que no existe), mucho menos resulta reconocer las “aspiraciones particulares” del

³⁸ Países en los que sostendré mis observaciones gracias al contacto *in situ* que mantuve con esta cuestión durante 2001, en mi condición de Fellow Senior en la Faculty of Environmental Studies, de York University (Toronto).

³⁹ Véase, por ejemplo, Langlois, Simon (1998), “Mutación de la identidad canadiense”, en *Revista Mexicana de Sociología*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Sociales, enero-marzo, 1/98.

⁴⁰ De hecho, el término multiculturalismo fue acuñado en 1965 por la Canadian Royal Comition, y figura en la Carta Canadiense de Derechos y Libertades bajo el rubro “herencia multicultural”, donde el artículo 27 proclama que la carta “deberá ser interpretada de forma consistente con la preservación y el realce (*enhancement*) de la herencia multicultural de los canadienses”.

inmigrado en concordancia a su *background* cultural que a su origen racial. Las distinciones de raza terminan, por lo general, en una marca de color, en una identidad estructurada sobre una particularidad física o geográfica inamovible (por ahora), mientras que las culturales generan marcas más amplias y abiertas y tienden a hablar más de la psicología y forma de ser de los sujetos, como la lengua materna, el país de origen, la religión. Generan identidades en constante necesidad de expresión y transformación. Con probabilidad lo anterior explique que en Canadá haya menos tensiones raciales y “crímenes de odio” que en sus vecinos del sur,⁴¹ o que en una ciudad como Toronto (Ontario) puedan coexistir 70 mezquitas islámicas sin que todavía ningún Sartori pegue el grito en el cielo.

Y probablemente también explique que la alteridad sea menos conflictiva en el primer país que en el segundo, pues si “los otros” son definidos en función de su origen cultural, pareciera suficiente aplicar, impulsar o desarrollar acciones afirmativas de carácter sociocultural que den cuenta de las diferencias sustanciales, preservando incluso aquéllas que suelen ser funcionales en la conformación de una identidad colectiva.⁴² Pero si esa

⁴¹ Un ejemplo general: en 1995 por cada asesinato que ocurría en cada 100 mil habitantes en Toronto, ocurrían 32 en Whashington. De acuerdo con el último reporte de las Naciones Unidas (2001), Canadá es el tercer mejor país del mundo en términos de calidad de vida.

⁴² Toronto es un excelente ejemplo de lo anterior: 38% de sus cuatro millones de habitantes no nacieron en Canadá (cuyo promedio nacional es de 16%) y alrededor de un tercio de todos los inmigrantes que han llegado a este país la escogen como lugar de residencia. Véase Halli, S. S y Driedger, L. (1999), *Immigrant Canada. Demographic, Economic, and Social Challenges*, Toronto, University of Toronto Press. Asimismo, de acuerdo con una famosa guía que da cuenta de las diferentes comunidades étnicas que la integran, hay en ella poco más de 500 mil personas que pertenecen a la comunidad italiana y que, por lo tanto, hablan esa lengua; 350 mil chinos, 300 mil alemanes; 180 mil de diversas comunidades hispánicas; 130 mil griegos; 100 mil portugueses, 100 mil indios; 100 mil ucranianos; 80 mil polacos; 80 mil tamiles; 50 mil paquistaníes, 50 mil holandeses; 45 mil coreanos; 40 mil vietnamitas, etc. Todos estas comunidades conviven con los “otros” nativos autóctonos en una relación horizontal, de tal manera que,

alteridad es definida por la raza, por el color de la piel, parece casi imposible diluir esas diferencias sustanciales con simples programas sociales.⁴³

En efecto, esta ha sido la situación en Estados Unidos, un país que entre 1820 y 2000 ha incorporado a más de 66 millones de inmigrantes de todas partes del mundo, de los cuales 38 millones han provenido de Europa (originalmente colocados bajo el rubro “raza blanca”), sin que hasta la fecha haya logrado integrar de manera cabal a su población de raza negra (o afroamericana). En las décadas doradas de la inmigración europea, es decir entre 1881 y 1930, por cada 100 inmigrantes que entraron a ese país 84 fueron europeos. Aunque esta tendencia ha ido en sentido contrario en las tres últimas décadas (1970-2000), 15 de cada 100, la inmigración africana ha mantenido el espectacular raquíto porcentaje de 1.04% para todo el periodo mencionado (1820-2000). Esto quiere decir que de cada 100 inmigrantes que entraron a Estados Unidos en los últimos 180 años, 58 fueron europeos y apenas uno africano (ver cuadros II y III), pese a que la población afroamericana fue la minoría étnica más importante del país hasta el ocaso del siglo XX (recientemente desplazada por la de origen hispano).

Nathan Glazer, profesor emérito de la Universidad de Harvard, ha explicado y documentado el cómo y porqué de la marginación de la población afroamericana de los discursos de identidad norteamericanos, desde la independencia de Inglaterra.⁴⁴ Sostiene que el proyecto de nación

como aquéllos, suelen conservar y hacer gala de sus tradiciones y costumbres culturales y religiosas sin menoscabo de la cohesión social o la identidad urbana-nacional. De hecho, parte de esa identidad se sustenta en ese mosaico multicultural que es el Canadá moderno. Ruprecht, T., *Toronto's Many Faces. A Guide to the Media, Museums, Restaurants, Festivals, Monuments, Prominent Citizens & Shops of More than 60 Cultural Communities in the City*, Kingston, Quarry Press, 1998.

⁴³ Al respecto, resultan elocuentes los testimonios reunidos en el volumen compilado por los corresponsales de *The New York Times* (2001), *How Race is lived in America. Pulling Together, Pullin Apart*, Nueva York, Times Book (introducción de Lelyveld, J.).

⁴⁴ Glazer, Nathan (1997), *op. cit.*

Cuadro II. Inmigración europea a los Estados Unidos, 1820-2000

años	inmigración general	inmigración europea
Gran total: 1820-2000	66,089,431 = 100.00%	38,460,797-58.19%
1881-1890	5,246,613 = 100.00%	4,735,484-90.25%
1891-1900	3,687,564	3,555,352-96.41%
1901-1910	8,785,386	8,056,040-91.69%
1911-1920	5,735,811	4,321,887-75.34%
1921-1930	4,107,209	2,463,194-59.97%
subtotal 1: 1881-1930	27,562,583	23,131,957-83.92%
1971-1980	4,493,314	800,368-17.81%
1981-1990	7,338,062	761,550-10.37%
1991-2000	9,095,417	1,359,737-14.94%
subtotal 2: 1971-2000	20,926,793	2,921,655-13.96%
total 1 (St1 + St2):	48,489,376 = 73.36%	26,053,612-53.73%
	del GT general	del T-1 y 67.77% del GT europeo

Cuadro III. Inmigración a los Estados Unidos, 1820-2000 por zonas geográficas

inmigración general a 1820-2000:	66,089,431 - 100.00%
de Europa	38,460,797 - 58.19%
de Asia	8,814,852 - 13.33%
de las Américas	17,554,354 - 26.56%
de México	6,138,150 - 9.28%
de África	689,084 - 1.04%
otros (Oceanía y otros no definidos)	581,587 - 0.88%

Fuente: con base en datos del US Immigration and Naturalization Service, www.ins.usdoj.gov

que surgió de sus libertadores no incluía a la población de raza negra ni a los pueblos indígenas, y que esta exclusión de origen se extendió hasta ya muy entrado el siglo XX. Asimismo sostiene que tanto las políticas

de *americanización* del siglo XIX como las de *asimilación* del XX que fueron conformando el esquema general de homogenización social, cultural e ideológica que se conocería genéricamente bajo el término de *melting pot*, estaban diseñadas y dirigidas para los inmigrantes europeos de raza blanca, y en las que la escuela pública —esencia del *melting pot* y laboratorio de la emergente identidad norteamericana— jugaría un papel central en este proceso de exclusión y olvido.

Según Glazer este olvido institucional y colectivo empieza a ser cuestionado al finalizar la segunda guerra mundial, y sólo como contraposición al discurso de superioridad racial de Hitler. Hubo claras evidencias de que un discurso de identidad nacional sustentado en la raza podía derivar o terminar en la superioridad de una, con los consecuentes campos de concentración o exterminio, deportaciones masivas, odios sociales, hornos crematorios o *townships* que ello podría implicar. Es entonces cuando los gobiernos federales emprenden políticas de “acción afirmativa”, tendientes a paliar los estragos causados por décadas de abandono y discriminación en torno a la población afroamericana y que, durante la década de los años 60, desembocarían en una verdadera revolución por sus derechos civiles hasta entonces confiscados.

El autor citado hace un análisis exhaustivo de las diversas políticas de “acción afirmativa” que trataron de enmendar la plana en asuntos raciales y sostiene que, lejos de mejorar la situación, a mediados de los años setenta los indicadores mostraban un total fracaso de los *advocacy planners*, de las *affirmative actions* y en la práctica de todo el *melting pot*,⁴⁵ llegando a la conclusión

⁴⁵ Glazer analiza el comportamiento de tres indicadores al respecto: porcentaje de matrimonios interraciales, concentración residencial (segregación) y lenguaje. El primero habla de los prejuicios históricos que se tienen sobre la raza negra (y otras): mientras que 50% de los judíos se habían casado con otras razas, tres o más de cada diez nuevos inmigrantes también y más de 50% de los inmigrantes europeos, 98% de la población negra se casaba entre sí, 79% de los portorriqueños y 76% de los mexicanos. En lo que se refiere a la segregación residencial, ciudades importantes como Boston, Cleveland,

de que el separatismo negro es una reacción al rechazo de los blancos por integrarlos de manera cabal, que la relación raza y clase social hace todavía más difícil la integración residencial y que la base de la integración racial es la voluntad individual (por ejemplo, en contextos de clase media, donde el esfuerzo personal suele ser ampliamente reconocido, existen numerosos casos exitosos donde la barrera de la segregación étnica fue superada).

En suma, que la historia de la lenta integración de los “otros” negros, una historia repleta de fracasos y derrotas, deserción escolar, desempleo, criminalidad, prejuicios sociales y discriminación racial,⁴⁶ no pasa ya por el (o los) *melting pot*(s) ni por las acciones gubernamentales, pasa por un reconocimiento individual de esta situación, en la que cada individuo (*one by one*) debe entender que vive en una nación multicultural que hace necesario el reconocimiento del otro, de tal manera que, siguiendo sus propios intereses de manera natural, se accede a una integración natural.

Si me he detenido en la cuestión afroamericana es porque me interesa destacar las aparentes analogías que algunos multiculturalistas contemporáneos establecen con respecto a la sociedad actual. La lectura que hacen

Chicago y Detroit mostraron un reducido 4% en la declinación de segregación residencial, mientras que Nueva York y Newark mostraron incluso incrementos. Y más: 30% de los residentes negros había decidido de manera voluntaria su propia segregación. El tercer indicador es todavía más contundente, pues el autor subraya la emergencia de un sistema simbólico y lingüístico de comunicación “alternativo”, con vocabulario, modismos y formulaciones distintas, usado por la población afroamericana y que dista mucho del inglés hablado por los grupos dominantes. *Op. cit.*

⁴⁶ En verdad la cuestión es mucho más compleja, si bien el trabajo de Glazer apunta a una dirección correcta: la exclusión del negro de los discursos oficiales de identidad y ciudadanía. Por ejemplo, en *Race into Culture: a Critical Genealogy of Cultural Identity*, Walter Benn Michaels trata de ubicar el fortalecimiento de esta exclusión en las narrativas anti-imperialistas de fines del siglo XIX y principios del XX, a partir de las cuales los grupos blancos se autoerigieron en cultura (raza blanca-cultura blanca), filtrando el discurso racial como elemento distintivo de la ciudadanía norteamericana. Curiosamente, el sustrato racial de la ciudadanía norteamericana hizo posible el surgimiento del multiculturalismo en Estados Unidos. En Appiah, K. A. y Gates, H. L., Jr. (eds.) (1995), *Identities*, Chicago, University of Chicago Press.

de la sociedad moderna es una en la cual existen diversos grupos que, como la comunidad negra norteamericana según he reseñado, no han logrado hacer valer sus intereses, se encuentran excluidos o no son reconocidos por los discursos oficiales de integración o asistencia, o cuyas prácticas sociales o “estilos de vida” son despreciados o rechazados por el conjunto del cuerpo social. Estos grupos no tienen de manera necesaria que identificarse con algún sustrato étnico, si bien es un argumento central, y muchas veces sus aspiraciones son más de carácter cultural (preferencias sexuales, actitudes de género, motivaciones religiosas) que políticas o raciales.

El discurso multiculturalista sostiene que en la medida en que estos grupos permanecen marginados o son objeto de segregación o discriminación se les condena a la anomia social, al ostracismo o a la disfunción por aislamiento, lo que a la larga suele generar sentimientos de frustración que pueden derivar, a su vez, en actitudes autodestructivas (alcoholismo, adicciones) o incluso antisociales (criminalidad, vandalismo). La cuestión radica, entonces, en que estos grupos son víctimas de la “diferencia” y que una sociedad que se precia de moderna (y por lo tanto “abierta”) no sólo debe evitar su desaparición en función de una política homogenizadora (al estilo *melting pot*), dominante y coercitiva, sino que, además, debe tener “políticas de reconocimiento”, pues será a partir del reconocimiento social que se haga de esos grupos como podrán fortalecer sus identidades y, con ello, asegurar su viabilidad social.⁴⁷

⁴⁷ En palabras de uno de sus principales autores: “la exigencia de reconocimientos se vuelve apremiante debido a los supuestos nexos entre el reconocimiento y la identidad, donde este último término designa algo equivalente a la interpretación que hace una persona de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano. La tesis es que nuestra identidad se moldea en parte por el reconocimiento o por la falta de éste; a menudo, también, por el falso reconocimiento de los otros, y así un individuo o un grupo de personas puede sufrir un verdadero daño, una auténtica deformación si la gente o la sociedad que lo rodean le muestran, como espejo, un cuadro limitativo, o degradante o despreciable de sí mismo”. Taylor, C. (2001), *op. cit.* 43-42. Véase Morán Escobedo, J. G. (2001), “Al norte del liberalismo: el contexto canadiense de un debate filosófico”, y Velasco Arroyo, J. C. (2001), ambos en Colom González, F., *op. cit.*

Asimismo supone que una sociedad será más viable cuando logre respetar y reconocer a un mayor número de diferencias sociales, pues la identidad social, como hemos visto, es resultado del reconocimiento que se hace de nosotros, o bien de la carencia del mismo y, ciertamente, del desconocimiento que tenemos de los otros. Es en el reconocimiento social donde radica la esencia de la identidad, y su ausencia o carencia puede generar un verdadero daño que derive en una forma de opresión “que aprisione a alguien en un modo de ser falso, deformado y reducido”.⁴⁸

El debate actual entre los multiculturalistas norteamericanos (canadienses y estadounidenses) no es tanto a nivel de los marcos teóricos, a los que acuden para teorizar sobre el papel de la “diferencia” como elemento motor de la sociedad multicultural.⁴⁹ Tampoco está en el *pluralismo* que, como vimos, implica tolerancia y al que en general confunden o reducen por pluralidad, que implica *diversidad* a secas. El debate está entonces en las prácticas políticas que pueden derivarse de sus observaciones o planteamientos. Por ejemplo, al planteamiento de C. Taylor sobre la necesidad de implantar una política del reconocimiento que identifique las “diferencias legítimas” de los grupos en cuestión, se ha respondido con la necesidad de poner en marcha políticas de redistribución que en el plano socioeconómico fortalezcan la viabilidad social de los mismos.

⁴⁸ Taylor, C., *op. cit.*, p. 44

⁴⁹ Hay quienes invocan a ciertos trabajos de Hegel para la construcción de una “teoría del reconocimiento” y otros al pensamiento de Foucault para denunciar el papel dominante de una práctica social, de un discurso dominante o de una política hegemónica. En ambos casos subsiste la definición de grupos sociales *diferentes* que necesitan del reconocimiento social para lograr preservar sus identidades, acaso la materia prima con la cual podrán hacer frente al mundo de estigmas y prejuicios con el que son confrontados. En la medida en que estos grupos no adquieren una “conciencia” de la “diferencia”, su comportamiento será como el de la “clase en sí” del joven Marx (según he mencionado en otra parte), es decir, como un grupo amorfo incapaz de defender sus derechos ni desarrollar una praxis identitaria propia.

De hecho, *reconocimiento* y *redistribución* son términos estructurales presentes en el debate multiculturalista⁵⁰ y cuya traducción en política puede observarse en los programas institucionales que, sin hacer énfasis en un *melting pot* abstracto u homogeneizador, están redefiniendo las acciones afirmativas.⁵¹

⁵⁰ Véase Fraser, N., "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age", en Willett, C. (ed.) (1998), *Theorizing Multiculturalism. A Guide to the Current Debate*, op. cit.; Isin, E. F. y Wood, P. K. (1999), *Citizenship & Identity*, op. cit.

⁵¹ Por ejemplo, el Departamento de Justicia de Canadá tiene un programa de combate al crimen denominado The National Strategy on Community Safety and Crime Prevention, cuyo objetivo principal es "incrementar la seguridad del individuo y de la comunidad equipando a los ciudadanos con los conocimientos, técnicas y recursos que necesitan para avanzar en los esfuerzos de prevención del crimen en sus comunidades". El programa adopta e implanta políticas de desarrollo social (redistribución, acciones afirmativas, etc.) y pone énfasis (o hace una "diferenciación") en ciertos grupos vulnerables: niños, jóvenes, mujeres e indígenas (o aborígenes), mientras que muchas de sus comunidades "experimentan desproporcionadas tasas altas de violencia, victimización y pobreza debido, parcialmente, a un aislamiento geográfico y cultural". Se autodefine como un programa de "prevención del crimen mediante el desarrollo social", proactivo y de largo plazo, y está dirigido a "remover el personal y los factores económicos y sociales que conducen a ciertos individuos a participar en actos criminales o a ser víctimas de crimen". Entre sus objetivos está "fortalecer la calidad de vida de los individuos, de sus familias y comunidades" y pretende "incrementar actitudes o conductas positivas en los individuos influyendo en sus experiencias en áreas tales como la familia, la vida, la educación, el empleo, la vivienda y la recreación". Pues bien, el 4 de julio de 2002 el barrio de San Romanoway, al norte de Toronto, con más de dos mil niños y jóvenes y con un nivel alto de nuevos inmigrantes como residentes, lanzó una iniciativa de revitalización comunitaria basada en las premisas anteriores. Mediante este programa el gobierno federal otorgó un fondo de 300 mil dólares canadienses para ser administrado en tres años. Durante la entrega de esta partida, una conmovida secretaria de Estado en *multiculturalismo* sostuvo que "el éxito en la prevención del crimen ocurre cuando hay un compromiso a nivel local... (y que) esta comunidad está respondiendo con una iniciativa que une a los residentes, a los empresarios locales y a las agencias del sector público en el objetivo común de hacer de San Romanoway un barrio más seguro y más saludable". He aquí un excelente caso de "redistribución-reconocimiento" en un contexto multicultural. Véase: <http://www.crime-prevention.org/english/national/phase2.html>. Véase también Campfens, H. (ed.) (1999), *Community Development Around the World. Practice, Theory, Research, Training* (partes I, II y III), Toronto, University of Toronto Press.

O bien, la cuestión sobre a quiénes reconocer y a quiénes apoyar, que deriva en ¿a cuántos, cómo y para qué reconocer y apoyar? Interrogantes que plantean las cuestiones sobre qué tanto una sociedad abierta puede resistir la multiplicación de sus diferencias, si esta multiplicación no deriva en su fragmentación y si puede reconocer diferencias que amenacen incluso con su integridad o cohesión social. En el fondo de las mismas subyace, sin duda, el temor a la “balcanización” y desintegración de la sociedad mediante procesos radicales de diferenciación social, cultural, étnica, sexual y de clase.⁵²

Como podrá verse, las conclusiones que pueden derivarse de estas premisas están generando agrias polémicas.⁵³ Por lo que a mí respecta, concluiré con la cuestión que abrimos en el inciso anterior: al quedar restringido a los derechos ciudadanos propios de la sociedad liberal democrática, el modelo clásico de ciudadanía ya no puede responder a los numerosos problemas planteados por las múltiples diferencias que caracterizan a los sujetos sociales de la sociedad contemporánea (y ahora definida como posmoderna). Y esto es válido sobre todo en contextos multiculturales, donde ciertas minorías étnicas o culturales tienen que ser reconocidas en función de su discurso de identidad (que les da derecho a la existencia). Así, se hace necesario, mediante esas políticas del reconocimiento y redistribución mencionadas, abrir y generar nuevos conceptos de *ciudadanía diferenciada* que generen el marco formal y legal a las mismas.

⁵² Me parece que este ha sido el caso de las desintegraciones del “imperio” soviético (URSS) y de las repúblicas de Checoslovaquia y Yugoslavia. El primero fue incapaz de integrar en su discurso de “unidad nacional” (soviético) a las repúblicas asiáticas (de orientación islámica), mientras que en los segundos la diferenciación étnica y religiosa hizo inviable la subsistencia de sus Estados multiculturales.

⁵³ En las que destaca el “bloque europeo” Sartori (2001)-Habermas (1999), defensores del esquema liberal de ciudadanía y escépticos de las extravagancias norteamericanas sobre política multicultural.

La propuesta final de esta perspectiva multicultural es alentar, proteger, respetar y reconocer las múltiples diferencias que subsisten en el seno de una sociedad compleja, caracterizada por la presencia de múltiples actores sociales de distintos orígenes, culturas y razas. Implica un adiós a cualquier intento de *melting pot* y descansa, conceptualmente, en una filosofía de la diferencia. En síntesis, el axioma multicultural plantea que mientras más plural resulte una sociedad, más oportunidad tendrá de ser igualitaria,⁵⁴ que esa pluralidad descansa en el reconocimiento de ciertas diferencias socioculturales y biológicas sobre las cuales, necesariamente, tienen que construirse “nuevas” identidades que den forma y fondo, voz y espacio a los nuevos grupos ciudadanos que surjan de ellas.

⁵⁴ Lo cual no quiere decir que sea más tolerante.

DE MÉTODOS CUALITATIVOS

ESPACIO, LUGAR E IDENTIDAD. APUNTES PARA UNA ETNOGRAFÍA DEL ESPACIO URBANO

KATHRIN WILDNER*

Me dirijo al centro comercial de Santa Fe. Son las diez de la mañana. Llego en un microbús repleto de trabajadores y empleados. Debo cruzar la autopista antes de pasar al estacionamiento cercado por unas rejas altas. Hay pocos autos. A esta hora los cuidacoches no tienen mucho qué hacer. Algunos jardineros riegan las plantas. Adentro, en el centro comercial, tampoco hay mucha gente. Las tiendas y restaurantes todavía están cerrados, esperando que dé la hora para que los clientes entren. En los largos pasillos mujeres limpian los escaparates y charlan con los vigilantes. Cada uno con uniforme, identificándoles como miembros del equipo de mantenimiento del Centro Santa Fe. A un lado del complejo donde está Sport City y Cinemex apenas se oye un poco de ruido humano. Un grupo de chavos espera la primera función de cine de las 10:30. Las maestras de una escuela primaria intentan organizar en filas a los niños que traviesos esperan entrar a El Mundo de los Niños.

En la plaza central, decorada con palmas y cascadas artificiales, no hay nadie. Al pasar por los limpios e impecables pasillos escucho una música

*Doctora en etnología urbana. Profesora en el Instituto de Antropología de la Universidad de Hamburgo y de la Facultad de Ciencias Culturales de la Universidad de Bremen.

light en bajo volumen. Es una atmósfera silenciosa, casi abandonada. Se siente extraño pasear por estos pasillos y plazas aparentemente públicas. Es como invadir una casa cuando todos sus habitantes aún están dormidos; la casa todavía no está lista para recibir visitas. El Centro Santa Fe tiene su horario. Su función principal es vender diversión y promover el consumo. Todo está bien determinado y controlado por un ejército de vigilantes.

¿Es un espacio privado o público? ¿Es un espacio urbano? ¿Cuáles son sus características?

Algo parecido ocurre en el centro comercial Perisur, en el cruce de Insurgentes y Periférico Sur. El espacio urbano es un lugar compuesto de carriles de alta velocidad y calles laterales, camellones y grandes barricadas en medio de un paisaje de piedras volcánicas, edificios enormes, centros comerciales y anuncios gigantescos. Hay un gran flujo de vehículos. Las vías parecen tremendos bordes urbanos casi imposibles de cruzar para los peatones. No es un lugar agradable para estar, hay mucho calor, ruido y contaminación. Pero a pesar de ser tan inhóspito el lugar es usado por paseantes.

En las paradas de microbuses han instalado puestos ambulantes de dulces y comida rápida, usando las rejas de los estacionamientos como soporte de sus lonas. En los muros de concreto se observan graffitis y consignas políticas, huellas de apropiación del espacio. Si uno cruza los altos puentes peatonales se puede topar de repente con alguna pareja de jóvenes enamorados sentados y mirando el flujo permanente de los autos por el Periférico.

¿Qué espacio es éste? ¿Es un lugar efímero y temporal? ¿Un típico no-lugar?

Otro ejemplo más es el Metro. Para muchos de sus habitantes el Metro es el medio de transporte más rápido de la ciudad de México, el que usan en sus persistentes viajes de todos los días. Es un transporte público de masas. En el interior de los vagones mucha gente está medio dormida,

los parados chocan cuerpo a cuerpo por el ritmo atropellado al paso por los túneles oscuros. Nos convertimos en una masa alienada y agobiada. Algunos hombres leen periódicos o historietas; las mujeres se maquillan con una habilidad impresionante aprovechando la duración del viaje.

También es un lugar de trabajo para vendedores ambulantes, músicos ciegos, cantantes o payasos. A pesar de la vigilancia, represiones y multas, en cada estación los vendedores se empujan entre los pasajeros para entrar a los vagones y ofrecer pilas, bolígrafos de tres tintas, cuadernos con rompecabezas o las nuevas leyes de impuestos, chicles, alegrías y mucho más. Cualquier cosa imaginable puede venderse en el Metro.

Las estaciones sirven además como salas de exposición de fotografías, libros o esculturas prehispánicas. Ahí entre maquetas y vitrinas o debajo del reloj se citan amigos y parejas. A veces están sentados en los andenes de mármol pulido, dejan pasar algunos trenes para charlar un ratito más, antes de llegar al trabajo, la escuela o la casa. El Metro es un gran espacio que forma parte de la vida cotidiana de la ciudad. Es un espacio de flujo y tránsito. ¿Es también un espacio de comunicación e interacción? ¿Reflejo de la modernidad?

Los anteriores son ejemplos de los espacios urbanos, como existen muchos en las ciudades modernas. Son espacios de consumo y diversión, de tráfico y tránsito, tecnopolos, centros comerciales, unidades habitacionales cerradas y condominios de lujo, en su mayor parte ubicados en la periferia urbana. Supuestamente estos sitios no tienen historia, son “nuevos”, controlados y vigilados y cada uno tiene una función determinada. Al mismo tiempo son espacios practicados y de comunicación. Lugares con huellas de apropiación y de interacciones sociales entre diversos actores urbanos.

¿Qué tipo de espacio son? ¿Cómo diferenciarlos y contextualizarlos? ¿Podemos caracterizarlos como espacios modernos? ¿Cuáles son los componentes del espacio urbano? ¿Quiénes son los actores que influyen o impactan

el espacio urbano? ¿Quiénes son aquellos que lo viven, usan y transforman? ¿Cómo se identifican con estos espacios? ¿Qué conceptos de espacio, lugar e identidad pueden aplicarse para entender la ciudad actual?

Este ensayo intenta responder a estas preguntas. El tema es la relación entre espacio e identidad en el contexto de las transformaciones globales y la producción de “nuevos espacios” urbanos. Empezaré con una breve revisión teórica sobre los conceptos de “espacio urbano”, “lugar” y “no-lugar”. Después presentaré algunos métodos cualitativos para la investigación de espacios e identidades urbanos. Terminaré dando una interpretación de algunos ejemplos de “espacios nuevos” en la ciudad de México. El objetivo es seguir la pista a la forma en que se construyen las identidades urbanas en relación con el espacio.

TEORÍA DEL ESPACIO URBANO¹

Hace apenas dos décadas que en las discusiones e investigaciones de las ciencias sociales y culturales se abrió un renovado interés sobre el espacio, que se definía en términos de territorio, fronteras, plazas y movimiento. Este nuevo interés está relacionado con las corrientes críticas del posmodernismo, de los nuevos conceptos de lo público y lo privado, de la movilidad, del tiempo y de la tecnología, tanto como de la percepción, la apropiación y la construcción de espacios simbólicos e identidades. Sin embargo, en su mayoría los autores especialistas han usado los términos “espacio”, “localidad” y “lugar” de manera arbitraria, a veces como sinónimos.²

¹ Esta parte corresponde a un capítulo de mi tesis de doctorado *La plaza mayor. ¿Centro de la metrópoli? Etnografía del Zócalo de la ciudad de México*, traducido por Aníbal Campos y publicada por la Universidad Autónoma Metropolitana, 2005.

² Para esclarecer estos términos puedo adelantar una primera definición: uno de los puntos de partida del concepto de espacio se basa en su extensión geográfica o superficial. Sólo cuando esta extensión es investida de identidad, de nombre y de límites, puede hablarse de una localidad. La localidad, a su vez, se convierte en un lugar cuando es utilizada como campo de interacción por un determinado grupo social (véase Haller, 1994, p. 5).

CONCEPTOS DICOTÓMICOS DE “ESPACIO”

A pesar de los contrastes existentes en cada uno de estos términos, observados en los objetos de estudio, en los métodos y en las definiciones teóricas, la mayor parte de los textos revela una dicotomía inherente al espacio. De ahí que sea preciso establecer una diferenciación entre el espacio físico y el social (Bourdieu, 1998), entre uno abstracto y uno habitado (De Certeau, 1996), entre el concreto y el metafórico (Soja, 1989) o entre un espacio antropológico y otro no-antropológico (Augé, 1993). Henri Lefèbvre distingue también entre una “representación del espacio” y un “espacio de representación” (Lefèbvre, 1994, p. 38). El primer concepto designa la conceptualización que del espacio establecen, por ejemplo, científicos, urbanistas y tecnócratas. El segundo se refiere al espacio habitado y vivido, o a las asociaciones cognitivas, imágenes y símbolos que estructuran la percepción de quienes hacen uso de él (*ibid.*, p. 39).

Trabajar teóricamente sobre el espacio urbano obliga a reconocer por lo menos dos niveles distintos. Por un lado es necesario considerarlo como un lugar concreto o material, de experiencia, de práctica cotidiana, de percepción y apropiación. Por otro, el concepto de espacio, o la noción de ciudad como tal, depende de su representación en ideas e imágenes y ha de ser investigado en el contexto histórico correspondiente. Estos dos niveles son inseparables y se influyen mutuamente. Tampoco constituyen unidades fijas. Tal como sucede con el entorno material, la idea de espacio urbano cambia de manera constante.

DIALÉCTICA DE ESPACIO E IDENTIDAD

Además del aspecto dicotómico del espacio existe otro rasgo fundamental: la relación entre espacio y ser humano. El espacio rodea a los individuos como

un sistema de elementos físicos, sociales e imaginarios, y les dirige e incide en sus acciones. Por ello el espacio no puede ser pensado sin sujetos.

Un espacio sólo surge de las distintas formas de apropiación y de atribución de significados (Soja, 1989). Según David Harvey (1993, p. 17) existe por tanto una relación dialéctica entre la construcción material, la práctica social y la representación a través de la cual se crean los espacios concretos. Recordemos que el espacio urbano no puede ser visto simplemente como la suma abierta de relaciones entre las formas físicas y la práctica social, sino que él, al mismo tiempo, constituye una premisa esencial para la reproducción cultural y simbólica de esa práctica cotidiana. Aquí el espacio urbano no es visto por tanto como una unidad pasiva sino como un proceso que tiene lugar entre el entorno físico, la práctica social y la práctica discursiva. Un aspecto que muestra estas relaciones dialécticas es la construcción de identidades en y por el espacio.

CARACTERÍSTICAS DEL ESPACIO

El espacio se compone de características históricas, físicas, sociales y metafóricas del espacio. Como primera característica se dice que la significación del espacio urbano está construida sobre una base histórica. El espacio está cargado de historia (Rotenberg, 1993, p. XVI), lo cual se pone de manifiesto en las atribuciones del significado. Estos son aspectos de la historiografía “oficial” a la que están sujetas determinadas intenciones de significación: los referentes históricos y simbólicos pueden ser resaltados o relegados a un segundo plano, dependiendo del momento, lo cual puede denominarse la “historización” del espacio. Por una parte, la historia es utilizada como espejo legitimador del presente. Por otra, el espacio urbano sirve para ubicar historias individuales. Como lo demostró Maurice Halbwachs (1991) los recuerdos (colectivos) quedan inscritos en el lugar material. Un segundo aspecto del espacio es por tanto su

cualidad material o física. *El espacio físico puede medirse por su extensión, superficie, volumen o estrechez, y se caracteriza por la presencia de elementos arquitectónicos.* Según Denise Lawrence y Setha Low el concepto abstracto de “entorno construido” designa los productos de las actividades constructivas del hombre, que incluyen los diferentes tipos de edificios así como aquellos espacios materiales definidos como calles y plazas (Lawrence y Low, 1990, p. 454). El espacio urbano se caracteriza por sus símbolos constructivos y por una materialidad específica (la geometría, los materiales: concreto, asfalto, ladrillo, acero, vidrio; la infraestructura, etc.), que determinan la configuración de la ciudad y con ella la percepción del entorno urbano (véase Kokot, Hengartner y Wildner, 2000, p. 11).

El tercer aspecto es el espacio material donde tienen lugar las interacciones sociales. El espacio no es a fin de cuentas un recipiente o contenedor de cosas (en el sentido de la física) sino una expresión concreta de aquellos condicionamientos históricos y sociales que caracterizan a una sociedad. Por medio de las diferentes atribuciones de significado y formas de apropiación por parte de los habitantes de una ciudad se pone de manifiesto el espacio social de la práctica cotidiana. Los habitantes se apropian de los sitios públicos de la ciudad (de las calles y plazas) y los usan para determinados fines. Junto a estas interacciones individuales también desempeñan un papel central las actividades colectivas, como las reuniones públicas, los rituales, el comercio y el tiempo libre. La práctica social sirve en ese sentido a la producción y reproducción de significados y a la estructura de un orden socio-espacial (véase Lawrence y Low, 1990, p. 469).

Según Bourdieu (1991, p. 26) “el espacio social muestra cierta tendencia a establecerse de manera más o menos estricta en el espacio físico en forma de una determinada colocación distributiva de actores y cualidades”. También llama a ese espacio social “espacio físico apropiado”,

el cual se caracteriza por la exclusión recíproca de posiciones sociales diferenciadas (*ibid.*, p. 27). El concepto de “espacio físico apropiado” puede relacionarse en ese sentido con la práctica cotidiana de apropiación, pero también con la influencia e intereses de los distintos grupos sociales. La lucha por el espacio o por su ocupación se basa en la apropiación material y simbólica de los escasos medios públicos (o privados) (Bourdieu, 1997, p. 160).

La cuarta característica del espacio urbano se vincula a lo anterior. Esa inscripción de sentido hace referencia a cierta cualidad metafísica del espacio (véase Soja, 1991). En ese contexto, éste es entendido como un sistema codificado de símbolos con significados culturales (Lawrence y Low, 1990, p. 472) a partir del cual es posible relacionar el nivel del espacio físico apropiado con el nivel abstracto del espacio ocupado por el poder. En las concepciones materiales del espacio éste es representado como un recipiente en el que pueden ser localizados y fijados todos los lugares, objetos y acontecimientos. Según Neil Smith (1993, p. 98) es preciso entender el significado amplio sólo en su relación con las condiciones dinámicas del espacio metafórico. Para analizar éste es preciso investigar los orígenes sociales del espacio, así como las condiciones de su producción, reproducción y la contextualización del poder, la política y la ideología (Soja, 1991).

Como otra característica, Marc Augé (1993) le atribuye al espacio una cualidad antropológica. Define los lugares antropológicos como sitios concretos que aluden a un suceso, un mito o un escenario de la historia. Según Augé un lugar antropológico es determinado por los hombres que en él viven, trabajan y fijan sus señales y límites. Depende de la geografía económica, social, política y religiosa del grupo cuyas reglas, a su vez, están inscritas en el espacio (*ibid.*, p. 49f). El lugar antropológico refleja la memoria y “lo propio” de un grupo. En estos sitios se condensa el poder administrativo, religioso, jurídico y político.

Augé habla en este sentido de un “dispositivo espacial” que pone de relieve la identidad de un grupo. Los lugares antropológicos se definen por tanto a través del sentido que les ha sido inscrito, el cual, a su vez, se pone de manifiesto en su apropiación y en una organización social que se va haciendo visible. Las tres características básicas de un lugar antropológico en este sentido son la historia, la identidad y la interrelación entre sus habitantes / usuarios (*ibid.*, pp. 56, 58f).³

La definición de los lugares antropológicos forma parte de la clásica tesis de Augé sobre lugares y no-lugares (*ibid.*). Los no-lugares son espacios de la sobremodernidad contruidos con determinados propósitos (tráfico, tránsito, comercio, tiempo libre). Al contrario de la modernidad, que según Augé se define por una polifonía, en donde se entrecruzan el pasado y el presente mezclándose en un todo, la sobremodernidad está caracterizada por una multitud fragmentaria: es un espectáculo específico, la superabundancia de acontecimientos y espacios, marcados por la individualización de referentes (*ibid.*, p. 113f).

Hablando de no-lugares Augé se refiere a aquellos espacios que simbolizan lo provisional, como son los medios de transporte, clubes de vacaciones o campos de refugiados. Son lugares de paso y tránsito, especificados por flujos peatonales, vehiculares o informacionales. A los no-lugares les faltan las condiciones de interacción e historia para constituir una identidad colectiva o común. Las definiciones de Augé sirven para efectuar un primer acercamiento a los espacios urbanos en las metrópolis modernas, pero en particular la definición y ubicación de los no-lugares como constitutivos de las ciudades posmodernas parecen cuestionables.

¿Que categoría sería un puente peatonal del Periférico Sur? Según Augé es un clásico no-lugar de tránsito y flujo, sin historia e identidad.

³ Otra definición de lugar es la que establece César Abilio Vergara Figueroa a partir de las características del lenguaje, la ritualización, el sistema o red conceptual, la jerarquización interna, la demarcación y la biografía o historia (Vergara Figueroa, 2001b, p. 10).

Pero aun ahí, cuando se lo apropia una pareja de enamorados, se encuentran referencias de usos sociales e interacciones vitales. Las vías urbanas para muchos parecen un lugar insoportable de tránsito rápido, pero para algunos vendedores ambulantes es un lugar de trabajo o para los jóvenes puede ser el lugar del primer beso, parte inherente de su memoria y experiencia.

Augé dice que tanto el lugar como el no-lugar no existen en una forma pura, cada lugar se recompone continuamente. En la realidad de hoy, en cada lugar está dada la posibilidad de un no-lugar, el lugar jamás desaparece del todo y el no-lugar nunca llega a establecerse por completo. El enredoso juego de la identidad, la interacción y la historia encuentra constantemente su reflejo (*ibid.*, p. 84). En este sentido se puede decir que el lugar urbano es un “lugar practicado” (véase De Certeau, en *ibid.*, p. 85). Por su uso los espacios se transforman en lugares con una función, historia e identidad. Los lugares urbanos son heterogéneos, las definiciones y percepciones se sobreponen simultáneamente. Es decir, la diferencia de un lugar o un no-lugar se basa en las diferentes maneras de apropiación, de dar sentido a los espacios e identificarse con él. Todas las cualidades del espacio aquí mencionadas se hallan en una relación recíproca. Sólo su enlace condiciona la complejidad de un “espacio urbano” y por lo tanto el significado cultural de la ciudad.

ESPACIO E IDENTIDAD

Similar a las distintas definiciones de espacio hay una profusión sobre la identidad. A la identidad se le ha definido como un proceso dinámico, una dimensión instrumental y estratégica, que se fabrica y describe en narrativas.¹ La identidad es reconstruida incesantemente, lo mismo

¹ Véase la introducción de este libro para las definiciones generales de identidades (culturales) en las ciencias sociales.

en interacción que en las distintas formas de expresión cultural, y es también negociada ante cada nueva situación que se presenta (véase Hall, 1991). La construcción y afirmación de las identidades colectivas están muy relacionadas a un tiempo y un espacio determinado. Es decir, los conceptos de espacio e identidad se corresponden dialécticamente; existe una relación evidente entre el espacio urbano y la construcción de las identidades.

Otro aspecto de la relación entre identidad y espacio es la territorialidad, es decir la manera en que el espacio está marcado y vivido por sus habitantes. Patricia Safa, por ejemplo, presenta una propuesta para analizar la construcción de las identidades vecinales en una delegación de la ciudad de México, vista como una forma de lucha por la identidad y el territorio. La identidad es tanto una manera de representación como prácticas de pertenencia (Safa, 1998). El espacio es resultado de un proceso histórico. Está determinado por diferentes formas de vida y por la dimensión cultural de la experiencia urbana. Entonces se puede investigar el espacio urbano como resultado de un proceso de producción social (vivienda, plazas públicas, etc.) y de historia, que refleja una realidad con múltiples dimensiones, actores y perspectivas (véase Safa, 1993).

Después de este bosquejo teórico sobre el concepto de espacio urbano hay que preguntarse si existen identidades específicas en este espacio. Y si existen (o se construyen), las preguntas son: ¿cómo y dónde se expresan?, ¿cómo y donde se manifiestan las identidades urbanas en el espacio?

MÉTODOS CUALITATIVOS PARA ANALIZAR EL ESPACIO URBANO

Para examinar la concepción, percepción y uso del espacio y la construcción de identidades, es decir las relaciones entre identidad y espacio, es necesaria la aplicación de una metodología cualitativa: la etnografía urbana. Como parte de esta metodología existe un gama variada de

métodos etnográficos con los cuales es posible investigar las diferentes formas de habitar, usar y apropiarse de los espacios: la observación, la cartografía, entrevistas a profundidad, historias de vida y análisis situacional, que permiten reconstituir las narrativas e imágenes que los habitantes hacen y tienen de las urbes. Así, el objetivo de la etnografía es investigar situaciones micro –enfocándose a lo local y lo cotidiano– en un contexto macro y complejo como es la ciudad. Según Patricia Safa “La etnografía permite pasar de lo anecdótico al análisis urbano” (*ibid.*, p. 287).

Antes de analizar los aquí llamados “espacios nuevos” de la ciudad de México presento algunas de las técnicas y herramientas básicas de la etnografía. Hay que entender estos métodos cualitativos como parte de una metodología más amplia que puede incluir además informaciones estadísticas sobre el territorio (usos del suelo, precios del suelo, infraestructura tecnológica y vehicular, etc.) y sus habitantes / usuarios (características sociodemográficas, edad, género, escolaridad, religión, arraigo, ocupación, etc.). Es necesario tener una perspectiva multivisional para analizar las identidades en el espacio, en este caso determinadas por la vida cotidiana de las grandes urbes.

Para un primer acercamiento al espacio urbano sirve el método del *flaneur*. Aunque este término es una figura literaria de fines del siglo XIX y principios del XX, el *flaneur* es hoy una figura metodológica de los estudios urbanos (Frisby, 1994, p. 82). *Flanear* significa moverse, revolotear en el espacio, pasearse sin dirección determinada. El *flaneur*, el “ensimismado paseante” (Vergara Figueroa, 2001, p. 13), concibe la ciudad como un escenario. Él mismo es un actor como los demás que experimentan y practican la ciudad. Se mueve subjetivamente, colecciona situaciones, memorias y sensaciones urbanas (García Canclini, 1996, p. 33), relacionando el pasado de la metrópoli con su presente moderno y un futuro utópico.

Con estos paseos de percepción se registran sensaciones y emociones asociativas del investigador y se pueden identificar las dimensiones generales del espacio, a sus actores y actividades. Además hay que poner

atención especial en la multitud de sonidos, olores, ambientes y ritmos característicos de cada espacio. Concentrarse en estos aspectos da una primera visión de la complejidad visual y sensual de un espacio y de las diferentes formas de apropiación. Una investigación urbana que aplica la técnica de los paseos de percepción, o los *flaneos*, se compone de diferentes actividades: observar y escuchar (gente, atmósferas y constelaciones sociales), leer las ciudades como textos de imágenes espaciales (calles, plazas, arquitectura, objetos, etc.), interpretar el material coleccionado y al fin producir narrativas preliminares (véase Frisby, 1994, p. 82).⁵

La *descripción sistemática* es un segundo paso, menos asociativo y más sistematizado sobre el espacio urbano. El objetivo es registrar espacial y temporalmente un determinado lugar. Después del recorrido preliminar, por ejemplo el paseo de percepción, debemos definir preguntas y parámetros de observación según sea el objeto de estudio (por ejemplo observar los lugares de estar en una plaza, o los lugares de flujo, o sólo los pasillos en el centro comercial, etc.). Otro día puede repetirse la observación identificando otros parámetros.

Un primer paso de la observación sistemática es la *descripción del espacio físico* (su forma y tamaño), del espacio construido (arquitecturas e infraestructuras), los materiales usados en los edificios y el equipamiento urbano (paraderos de autobuses, mobiliarios publicitarios, cabinas telefónicas, puestos de venta, luminarias, bancas, etc.).

Otra parte de esta descripción sistemática es registrar las *huellas de apropiación*. Se trata de ubicar e identificar el espacio marcado por los usuarios. Muchas veces estos elementos y signos, marcas de territorialidad y de comunicación, no son diseñados por los arquitectos o urbanistas. Se trata por ejemplo de graffitis, consignas políticas, carteles publicitarios, anuncios en los postes de luz. Todo ello son como “textos”, informaciones

⁵ Las observaciones se anotan y registran en un diario de campo, que es parte de los materiales básicos de la etnografía.

informales de grupos determinados dirigidos a usuarios específicos del espacio urbano. Las cuerdas de las lonas y los cables eléctricos en los postes de luces de restaurantes en la calles y los puestos ambulantes, el tianguis callejero, son otros ejemplos de estas huellas de apropiación específica del lugar urbano. También la basura es un signo del uso del espacio, al igual que los altares de vírgenes que se colocan para impedir que tiren la basura en la esquina de un barrio.

Aparte de estos elementos físicos y visuales el espacio urbano en gran medida puede también identificarse por su *ambiente*. El uso de un lugar depende del clima. Hay esquinas donde hay mucho viento y sol, hay sitios imposibles para estar o esperar una cita. Otros lugares son fuertemente determinados por olores y ruidos. La diferencia sonora entre una calle del Centro Histórico —con su cacofonía de voceadores, gritos de vendedores, venta de discos con bocinas a todo volumen y el claxon de los autos— y el ambiente musical diseñado para los pasillos del centro comercial de Santa Fe indica, entre otros aspectos, las diferentes maneras de apropiación del espacio.

Asimismo, cada lugar tiene su *horario*. Los actores y las actividades cambian durante el día. Como se mostró con el ejemplo de Santa Fe, a las diez de la mañana aún no se transforma en un lugar “divertido” y animoso, por el hecho de que las tiendas están cerradas y no hay público. Para investigar el horario de un espacio una posibilidad es hacer un registro del uso temporal del lugar, es decir, marcar en mapas el tipo de actores y de actividades en diferentes horas del día a lo largo de algunas semanas.

William Whyte ofrece otra herramienta para investigar el horario de un espacio urbano. En su proyecto sobre espacios públicos en Nueva York usa, entre otros, el método de la cartografía temporal/espacial. Con una cámara de video observa plazas y esquinas por varios días para obtener informaciones del ritmo de la plaza, de los horarios con mayor concentración de gente y del flujo de personas (Whyte, 1988). También hace mapas

situacionales del uso del espacio, en los cuales marca los lugares donde la gente se sienta, se establece y pasa. Junto con otros datos, por ejemplo de género y edad de los usuarios, se puede explicar una *categorización del uso* de los espacios. Se ubica, por ejemplo, cuáles son los espacios más usados por multitudes, jóvenes o mujeres (*idem*).

Otra parte importante de la investigación sobre identidad y espacio urbano es la *descripción de los actores y sus actividades*. Es posible hacerlo con el registro de su vestimenta o uniformes, por el tipo de comportamiento en el espacio y por la interacción con los demás. Los actores se distinguen entre sí por aspectos identificatorios como edad, género, niveles económicos y pertenencia a un conjunto social o cultural (por ejemplo, un grupo de turistas extranjeros, un grupo de mazahuas, chavos banda, trabajadores de un sindicato, etc.)

Con el método de la *observación participante* el investigador se acerca más a las prácticas cotidianas de individuos o grupos. Estas prácticas pueden observarse en los viajes por la ciudad, los rituales de vender y comprar, cocinar y comer, las relaciones con parientes y amigos con las cuales los habitantes de la urbe construyen sus identidades que se manifiestan en el espacio urbano. Como dice Alicia Lindón: “Es en las prácticas cotidianas en donde se pone en movimiento, donde se despliega, la identidad, la singularidad del individuo, la relación con el otro y consigo mismo...” (Lindón, 2001, p. 53).

Parte de la observación y participación de la gente en la vida cotidiana también son las *pláticas informales* y las *entrevistas*, en las cuales las personas expresan sus opiniones, percepciones e imaginarios urbanos. Una técnica para acercarse al imaginario de un lugar es por ejemplo preguntar a los usuarios por una lista de términos asociativos y característicos del lugar. Para analizar la percepción del espacio es muy útil interrogar por descripciones detalladas de los diferentes lugares que son recorridos por la persona durante un día. Otras formas de entrevista, como los relatos

biográficos e historias de vida, sirven para conocer las maneras en que las personas se identifican con un lugar determinado y cómo ese lugar se contextualiza tanto con la historia individual como con el entorno urbano más amplio (véase Pujadas Muñoz, 1999; Vila, 1996).

El método de los *mapas mentales* pone a disposición materiales visuales para analizar e interpretar la organización cognitiva del espacio urbano (véase Lynch, 1998). Como parte de una entrevista los informantes marcan en un dibujo del lugar elementos visibles e invisibles que funcionan como elementos estructuradores del espacio vivido y apropiado. Los mapas del territorio son composiciones asociativas que visualizan la ubicación de las personas en el espacio (Silva, 1992, p. 60). Al mismo tiempo reflejan las memorias, experiencias y posibles percepciones del espacio. Es decir, los dibujos representan los imaginarios tanto individuales como colectivos de un lugar y su significación.

Un *análisis sociosemiótico* empieza con la descripción de los elementos físicos, visuales y textuales del espacio, interpretándolos en el contexto político, económico y social de la sociedad. Según Marc Gottdiener se analizan las formas y la morfología del diseño arquitectónico como son mensajes, signos y significados en relación con la representación y la ideología que se manifiesta en el espacio urbano (véase Gottdiener, 1995). Parte de este método también es el análisis de los discursos elaborados por instituciones oficiales y medios de comunicación sobre un espacio determinado.

ETNOGRAFÍA DEL ESPACIO Y LA IDENTIDAD URBANA: LO MATERIAL, LO SOCIAL, LO IMAGINARIO

Después de estos apuntes teóricos y metodológicos, regresemos al principio, preguntándonos otra vez: ¿qué es el espacio urbano y cómo está relacionado con las identidades urbanas? Utilizo como referentes em-

píricos algunos ejemplos de la ciudad de México, descritos al principio: Santa Fe,⁶ el nodo Insurgentes/Periférico Sur y el Metro. Como pudimos apreciar tanto en el apartado teórico como en la breve presentación de los métodos etnográficos, se identifican algunos aspectos significativos de la relación entre espacio e identidad urbana. En este caso voy a discutir tres parámetros de la investigación e interpretación de las identidades urbanas en el espacio: lo material, lo social, lo imaginario.

Empecemos por el espacio físico, el entorno construido del espacio urbano. ¿Cómo están constituidos (materialmente) los nuevos espacios urbanos? ¿Cuáles son los componentes de lo urbano que se expresan en estos espacios? ¿Cómo se da la relación entre espacios privados y públicos?

El proyecto Santa Fe, construido en los años noventa del siglo XX, es uno de los “espacios nuevos” que ejemplifica la concepción de centros urbanos independientes. Estos centros forman ejes o archipiélagos de la modernidad, descritos en el contexto de la “nueva centralidad” de la metrópoli (véase Tamayo, 2001; Terrazas, 2000).⁷ Desde la llegada a la zona de Santa Fe por carretera se notan los edificios grandes y espectaculares, algunos recién terminados y otros en plena construcción. La arquitectura

⁶ Los datos aquí presentados son resultado del Tercer Taller de Etnografía Urbana y Métodos Cualitativos: expresiones e influencias de la globalización en el espacio urbano de la ciudad de México, organizado por el Área de Estudios Urbanos de la UAM Azcapotzalco, marzo / abril de 2002.

⁷ Óscar Terrazas analiza las llamadas “actividades urbanas”, como el aprovechamiento del suelo, los precios de los terrenos y el mercado inmobiliario, las redes centrales de las instituciones financieras, económicas y culturales y el flujo vehicular diario de la ciudad. En su análisis comprueba cómo el sistema urbano de la ciudad de México dejó desde hace tiempo de estar marcado por el antiguo Centro Histórico, y cómo desde la década de los ochenta se han formado “los ejes de centralidad” que se extienden hasta la periferia de la ciudad. Terrazas habla de una vasta red de ejes subordinados a jerarquías territoriales y funcionales (*ibid.*). Los nuevos centros de la ciudad son por tanto lugares que asumen las funciones de un Central Business District (CBD) o de un “polo tecnológico”, como por ejemplo el Paseo de la Reforma, las colonias Polanco y Santa Fe, o las áreas urbanizadas a partir de la construcción de avenidas como Insurgentes Sur y el Periférico.

moderna y monumental de Santa Fe está diseñada por los arquitectos más famosos de México (entre otros Teodoro González de León, Sordo Madaleno, Agustín Hernández, Francisco Serrano, Rafael Mijares, Ricardo Legorreta). Son aglomeraciones individuales, como un conjunto de islas sin conexiones entre sí. Por los materiales de concreto y vidrio o por su diseño, muchos de los edificios están cerrados hacia el exterior, no se comunican con el entorno, más bien parecen querer proteger el adentro del afuera. Los muros semejan fronteras entre el adentro de un espacio bien diseñado y el afuera inhóspito. Los edificios denotan exclusividad y claramente se identifican como objetos de representación y poder.

La infraestructura, orientada a las necesidades del trabajo y consumo de la clase media alta, incluye complejos de oficinas, corporativos, bancos, *shopping malls* y un centro privado de altos estudios, la Universidad Iberoamericana. En una placa colocada en uno de los edificios de departamentos se evidencia la identidad de la clase alta de este lugar:

Pasaje Santa Fe inició su construcción en la primavera de 1993 gracias al trabajo y al espíritu emprendedor de un grupo de jóvenes empresarios mexicanos con el apoyo de capital nacional y extranjero, con la visión de crear un mejor mañana. Pese a los problemas económicos por la crisis política que surgió en 1994 el Pasaje Santa Fe obtuvo licencia de terminación, uso y ocupación en el otoño de 1995. Quede este edificio como testimonio de que los mexicanos no perdemos nuestro espíritu y lucharemos por nuestra patria y nuestros hijos, con la misma visión con la que se inició esta obra. Por la excelencia humana y profesional.⁸

La estructura física de la nueva zona de Santa Fe con todo su simbolismo expresa una identidad contradictoria con respecto al viejo pueblo, una zona tradicional y popular, habitada por familias pobres, con casas de materiales de baja calidad, talleres familiares y un tianguis subiendo y bajando por las barrancas, callejones y escaleras que se alinean a los

⁸ Placa en el edificio Pasaje Santa Fe, inaugurado el 8 de mayo de 1996, firmado por Xavier Cervantes y Omaña, presidente del Consejo de Administración de Grupo Ciervo.

dos lados de la calle. El nuevo Santa Fe manifiesta una estética global, materializándose en una arquitectura de exclusión.

En Santa Fe el mobiliario urbano es parte del conjunto. Los paraderos fueron diseñados y construidos por una empresa transnacional en colaboración con la Facultad de Arquitectura de la UNAM. Todo el equipamiento tiene excelente mantenimiento y se conserva limpio (la misma empresa que lo diseñó se dedica al mantenimiento). Casi no hay equipamiento de carácter efímero, aunque a veces, afuera de los terrenos, al lado de las fronteras *marcadas por rejas, se encuentra un puesto móvil, una bicicleta con dulces o tacos de canasta*. Parecido al laberinto de carriles, calles y puentes a desnivel en el cruce de Insurgentes Sur y Periférico, también en Santa Fe bajo los puentes de las autopistas o al lado de un edificio en construcción se encuentra de repente un puesto temporal de comida para los trabajadores de la construcción o empleados de las empresas. Son espacios efímeros de tráfico y flujo.

El Centro Santa Fe se caracteriza por una combinación de edificios corporativos, departamentos de lujo, restaurantes italianos, indios y japoneses. El edificio Pasaje Santa Fe está diseñado con portales y algunos de los restaurantes colocan mesas en las banquetas. Parece un espacio público, pero no lo es. Los vigilantes prohíben tomar fotos y los portales no son para *flanear* y pasear sino para consumir. El interior del centro comercial Santa Fe tiene características parecidas. Está estructurado por largos pasillos, donde hay pequeñas glorietas con bancas circulares de madera. Estas plazas llenas con plantas y bancas que contrastan con las exhibiciones de autos último modelo ahí presentados para su venta a los consumidores, evocan una plaza pública, pero sus funciones son netamente comerciales (véase Urteaga / Cornejo, 2001, p. 273).

El espacio público no existe. Afuera de las áreas cercadas y bien protegidas los letreros advierten que las zonas tras las rejas son propiedad privada; las banquetas, autopista y otras vialidades son protegidas

no por la seguridad pública sino por empresas privadas, como Hewlett Packard. Los espacios urbanos se convierten en territorios controlados por intereses particulares, que son presentados como espacios semipúblicos o económico-privados (véase *idem*). Tomando en cuenta que en el espacio físico y construido se expresan valores culturales de identidad (véase Celik, 1998), en Santa Fe se manifiestan los valores económicos de la clase alta, que se protege del afuera, de los demás, con una arquitectura excluyente.

Un segundo atributo de la relación espacio-identidad es el aspecto social. Setha Low dice que la arquitectura de los edificios y su significación cultural determinan el comportamiento y la interacción social (Low, 1993). Si eso es así, entonces ¿cómo percibe la gente los “nuevos espacios” y cómo se los apropia?, ¿cómo se expresa la gente en estos espacios?, ¿hay cambios de comportamiento y nuevas prácticas culturales?

Santa Fe y el nodo Insurgentes Sur / Periférico son zonas diseñadas para recorrerlas en coche. Afuera de los terrenos privados y centros comerciales las personas no suelen caminar. Las avenidas y estacionamientos parecen fronteras y bordes que fragmentan el espacio urbano. Según sean estos límites se producen diferentes actividades sociales, económicas y culturales.

Afuera, en el espacio de tráfico todo es móvil y temporal. Bajo los puentes y en los paraderos del transporte colectivo la gente se ha apropiado de lugares para colocar puestos ambulantes y comerciar con los viajeros urbanos en sus recorridos cotidianos.

El espacio está marcado con huellas de apropiación, como las cuerdas de las lonas de los puestos, pero también con expresiones culturales como graffitis o mensajes más textuales, por ejemplo consignas políticas, que se comunican con los usuarios y transeúntes. Son huellas de actividades que no son parte o resultado de la planeación urbana, del diseño o de la intención de los arquitectos por cualificar el espacio, pero que manifiestan un uso y una apropiación original por parte de los usuarios.

Como vimos en el ejemplo de la pareja joven en el puente peatonal del Periférico Sur son éstas el tipo de posibilidades para apropiarse de estos espacios. Algunos se apropian dejando huellas como los graffitis, otros son parte de experiencias individuales o colectivas. El primer beso de una pareja puede convertirse en memoria inscrita en el espacio, es el lugar identificado por ella, lo que a primera vista parecería erróneamente un no-lugar.

Dentro de los centros comerciales y áreas controladas por el interés privado no hay huellas de apropiación o señales del uso social individual. Los espacios son siempre iguales, impecables, vigilados por cámaras en circuito cerrado y policías privadas, y mantenidos limpios por los empleados en uniformes correspondientes. A pesar de que sean estos espacios tan controlados, sobre todo hacia los jóvenes, los pasillos, las placitas y áreas de consumo de los centros comerciales son importantes. Aunque son privadas o semiprivadas las plazas parecen escenarios apropiados por los jóvenes, donde pueden construir una identidad colectiva compartiendo un lenguaje, gustos de moda, música y signos. Son grupos de jóvenes de clase media que expresan aquí su pertenencia a la metrópoli contemporánea (véase Urtega / Cornejo, 2001, p. 276f).

El Metro es otro ejemplo de un no-lugar apropiado. Aunque su primera función es transportar personas, este medio cobra aspectos del espacio social. A pesar de los rígidos controles y reglamentaciones de este mundo subterráneo, la gente se apropia del espacio y lo usa de acuerdo a su práctica cotidiana y según su horario. Los actores cambian en el transcurso de un día. Por la mañana, a las seis, están trabajadores, obreros y trabajadoras domésticas, que se trasladan de una periferia de la ciudad a otra. Entre las ocho y las nueve la mayoría parece constituida por empleados que se bajan en las estaciones céntricas para llegar a tiempo a sus oficinas. Al haber siempre una multitud de actividades, el Metro cobra una significación especial. Por ejemplo para vendedores ambulantes, ciegos y músicos es un lugar de trabajo.

Según Ulf Hannerz un aspecto fundamental de la vida urbana es el hecho de que cada persona tiene un repertorio de papeles y prácticas cotidianas (el doméstico y por parentesco, el aprovisionamiento, la recreación, la vecindad, el tránsito), que se combinan y separan en un verdadero *collage* de sujetos (Hannerz, 1986). Estos papeles y prácticas que al mismo tiempo son expresiones de identidad se manifiestan en el espacio urbano.

Hay un tercer aspecto en el cual se manifiesta la relación entre espacio e identidad: el imaginario de los espacios. ¿Cuáles son las características que adscribe la gente a los espacios urbanos? ¿Cómo se imaginan a los espacios modernos? Armando Silva en su estudio sobre la construcción de imaginarios urbanos clasifica el espacio en dos vertientes: los oficiales, diseñados por las instituciones, y los diferenciales, los que se crean por el uso social de los ciudadanos y sus maneras de nombrar y apropiarse de los territorios (Silva, 1992, p. 55).

Según este autor la ciudad además de ser espacio físico tiene una dimensión simbólica e imaginaria. Él reconoce a la ciudad como un escenario de lenguaje, de imágenes y de variadas escrituras que se manifiestan en sus espacios urbanos (*ibid.*, p. 51ff). En un trabajo recientemente publicado Inés Cornejo identifica a los centros comerciales como símbolos de lo urbano y una vitrina más para imaginar el espacio urbano (Cornejo, 2001, p. 335).

Usando el método de la *colección de palabras asociativas* en la zona de Santa Fe los términos mencionados se refirieron, por ejemplo, a los aspectos arquitectónicos y ambientales: grande, moderno, limpio. Éstos reflejan primero una percepción del espacio físico. Por eso se distinguen de las demás áreas por la calidad de su arquitectura y su uso.⁹

⁹ En otro estudio sobre Polanco los entrevistados se refirieron a los actores y a las funciones económicas de la colonia mencionando el término *nice*, que es para ellos una característica fundamental de la colonia. Véanse resultados del trabajo de campo como parte de la tesis de doctorado de Ignacio Rabía en el posgrado en diseño, línea de Estudios Urbanos de la UAM Azcapotzalco.

Tanto en entrevistas como en los folletos oficiales de empresas inmobiliarias el término frecuente es “seguridad”. Expresa por un lado el discurso oficial de los políticos y por otro la necesidad de los habitantes de la ciudad. Estos imaginarios deben interpretarse en el contexto del discurso que observa la dicotomía inclusión-exclusión como indicadores para la creación de espacios privados de uso colectivo en la ciudad, como lo mencionan Aguilar y Bassols (Aguilar / Bassols, 2001, p. 19). En este campo es notoria la ausencia de investigaciones *ad hoc*. Se necesitan estudios a profundidad sobre la construcción de los imaginarios urbanos y su papel en la constitución de las identidades urbanas.

Como vimos en este breve apunte, puede encontrarse una gran variedad de manifestaciones sobre las identidades urbanas en el espacio de las metrópolis. Concentrándose en los “nuevos espacios” da uno cuenta de la existencia cada vez mayor de áreas para usos determinados en la economía capitalista, de consumo de alto nivel, de diversión y tránsito. Por lo menos, estéticamente hablando, se debe hacer notar la influencia del diseño arquitectónico en la sociedad que busca a su vez influir en las transformaciones globales de la ciudad (aunque habría que aclarar que no es fácil distinguir un centro comercial en la ciudad de México de uno ubicado en Estados Unidos o Alemania).

En el otro extremo, debemos investigar críticamente estos lugares –a los que Augé define como no-lugares por su falta de historia, interacción e identidad. Maritza Urtega e Inés Cornejo muestran, al contrario, interacciones y maneras de identificarse con el lugar –un no-lugar según Augé– en el caso de los jóvenes en los centros comerciales (Urtiga / Cornejo, 2001). Las formas de comunicación en estos lugares tienen otro ritmo y las interacciones sociales no están caracterizadas por la continuidad. En un momento puede convertirse en un lugar efímero, de flujo y rapidez. En otro es un sitio de importancia cotidiana y mantiene su historia, del lugar y la de sus usuarios.

También hay que tomar en cuenta que la construcción de lo urbano, tanto de los espacios como de las identidades, siempre es un proceso. Es decir, continuamente se crean y constituyen nuevas formas de usar, de apropiarse e identificarse con los espacios urbanos. Por eso hay que investigar el espacio urbano como resultado de un proceso de producción social y de historia, que refleja una realidad con múltiples dimensiones, numerosos actores y perspectivas (véase Safa, 1993).

Los parámetros aquí mencionados de lo material, lo social y lo imaginario son tres perspectivas para investigar a profundidad la construcción y manifestación de las identidades urbanas en el espacio.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, M. A., "La cultura urbana como descubrimiento del lugar", en *Ciudades*, núm. 27, julio-septiembre, 1995, pp. 51- 55.
- Aguilar, M. A. y M. Bassols (coords.), *La dimensión múltiple de las ciudades*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, 2001.
- Aguilar, M. A., A. Sevilla y A. Vergara (coords.), *La ciudad desde sus lugares. Trece ventanas etnográficas para una metrópoli*, México, UAM Iztapalapa / Porrúa / CONACULTA, 2001.
- Augé, M., *Los "no-lugares". Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Gedisa, 1993.
- Bourdieu, P., *La miseria del mundo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Celyk, Z., "Intersecciones culturales: reorientando la arquitectura y la ciudad en el siglo XX", en Kosralek, R. y E. A. T. Smith (eds.), *A fin de siglo. Cien años de arquitectura*, México, Antiguo Colegio de San Ildefonso, 1998.
- Cornejo, I., "Plaza Universidad: ¿'Estar' en un centro comercial es una manera de hacer 'ciudad'?", en Aguilar, Sevilla y Vergara (coords.), *La ciudad desde sus lugares...*, op. cit.
- Dear, M., *The Postmodern Urban Condition*, Oxford, Blackwell, 2000.

- De Certeau, M., *La invención de lo cotidiano, I. Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana / Instituto Tecnológico y Estudios Superiores de Occidente / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1996.
- Foucault, M., “Espacios otros”, en *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 9, México, Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, abril, 1999.
- Frisby, D., “The Flaneur in Social Theory”, en Tester, Keith (ed.), *The Flaneur*, Nueva Cork, Routledge, 1994.
- García Canal, Ma. I., “Foucault, filósofo del espacio”, en *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 9, México, Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, abril, 1999.
- García Canclini, N., Castellanos y Mantecón, *La ciudad de los viajeros. Travestías e imaginarios. México, 1940-2000*, México, Grijalbo, 1996.
- Gottdiener, M., *Postmodern Semiotics. Material Culture and the Forms of Postmodern Life*, Oxford, Blackwell, 1995.
- Halbwachs, M., *Das kollektive Gedächtnis*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991.
- , *Les cadres sociaux de la mémoire*, París, Albin Michel, 1994.
- Hall, S., “Old and New Identities, Old and New Ethnicities”, en King, A. (coord.), *Culture, Globalization and the World-System*, Nueva York, 1991.
- Hall, S. y P. du Gay (eds.), *Questions of cultural identity*, Londres, Sage Publications, 1996.
- Haller, D., *Feld, Lokalität, Ort, Territorium: Implikationen der kulturanthropologischen Raumterminologie*, Berlín, Veröffentlichungsreihe der Abteilung “Organisation und Technikgenese” des Wissenschaftszentrums Berlin für Sozialforschung, 1994.
- Hannerz, U., *Exploración de la ciudad. Hacia una antropología urbana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Harvey, D., *The Urban Experience*, Baltimore, 1989.
- , “From space to place and back again: reflections on the conditions of postmodernity”, en Bird, J. et al. (eds.), *Mapping the Futures*, Londres / Nueva York, Sage, 1993.
- , *Spaces of Hope*, Berkeley, University of California Press, 2000.

- Holston, J., "Spaces of Insurgent Citizenship", en *Architectural Design, Architecture and Anthropology*, Londres, 1996.
- Kokot, W., Hengartner, T. y Wildner, K. (coords.), *Kulturwissenschaftliche Sichtweisen auf die Stadt*, Berlín, Reimer, 2000.
- Lawrence, D. y Low, S., "The Built Environment and Spatial Form", en *Annual Review of Anthropology*, núm. 19, 1990, pp. 453-505.
- Lefebvre, H., *The Production of Space*, Oxford, 1994.
- Lindón, A., "La modernidad y la subjetividad social: una aproximación a la vida metropolitana", en Aguilar, M. A. y Bassols M. (coords.), *La dimensión múltiple de las ciudades*, op. cit.
- Melushi, C., "Introduction: Why Anthropology?", en *Architectural Design; Architecture and Anthropology*, Londres, 1996.
- Pujadas, J. J., *El método biográfico: El uso de las historias de vida en ciencias sociales*, Barcelona, CIS, 1999.
- Rotenberg, R. y McDonogh G. (coords.), *The Cultural Meaning of Urban Space*, Connecticut / Londres, Bergin & Garvey, 1993.
- Safa, P., "Espacio urbano como experiencia cultural", en Estrada, Nieto, Nivón y Rodríguez (coords.), *Antropología y ciudad*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa / CIESAS, 1993.
- , *Vecinos y vecindarios en la ciudad de México*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa / Porrúa / CIESAS, 1998.
- Silva, A., *Imaginos urbanos. Bogotá y São Paulo: cultura y comunicación urbana en América Latina*, Bogotá, Tercer Mundo, 1992.
- Smith, N., *The New Urban Frontier. Gentrification and the Revanchist City*, Nueva York, Routledge, 1996.
- Soja, E., *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Londres, Verso, 1994.
- , "The Spatiality of Social Life: Towards a Transformative Rethorisation", en Gregory, D., Urry, J. (coords.), *Social Relations and Spatial Structures*, Nueva York / Londres, 1985.

- Tamayo, S., "Archipiélagos de la modernidad urbana. Arquitecturas de la globalización en la ciudad de México", en *Anuario de Espacios Urbanos*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, 2001.
- Tamayo, S. y Wildner K., "Lugares de la globalización. Una comprensión arquitectónica y etnográfica de la ciudad de México", en *Memoria*, núm. 156, México, febrero, 2002, pp 11-21.
- Urteaga, M. y Cornejo I., "Los espacios comerciales: ámbitos para el contacto juvenil urbano", en Aguilar, Sevilla y Vergara (coords.), *La ciudad desde sus lugares*, op. cit.
- Vergara, A., "Presentación", en "Ciudad, habitar, imaginar. Etnografía del espacio urbano", en *Cuicuilco*, nueva época, vol. 7, núm. 22, México, INAH, mayo-agosto, 2001.
- , "Introducción. El lugar antropológico", en Aguilar, Sevilla y Vergara (coords.), *La ciudad desde sus lugares*, op. cit.
- Vila, P., *Narrative Identities, Interpellations and the Imaginary Essential Identities Different Musical Practices Materialise*, Washington, 1996.
- Wildner, K., "El Zócalo de la ciudad de México. Un acercamiento metodológico a la etnografía de una plaza", en *Anuario de Estudios Urbanos*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, 1998,
- Whyte, W., *City—Rediscovering the Center*, Nueva York, Anchor Books, 1988.

APROPIACIÓN, IDENTIDAD Y PRÁCTICA ESTÉTICA: UN SENTIR JUNTOS EL ESPACIO

VICENTE GUZMÁN RÍOS*

*...en cada segundo la ciudad infeliz contiene una
ciudad feliz que ni siquiera sabe que existe.*

Italo Calvino

El proceso de mundialización y su contraparte de fragmentación¹ muestra cada vez más su fracaso como directriz unívoca. A pesar de que sus lineamientos asimétricos que se reflejan en la calidad de vida en y con la ciudad en modos cada día más inaceptables, parece seguir a pie juntillas la consigna oficial por hacerlo sentir cual si fuera un fenómeno inevitable, valiéndose para ello de seductores ardides que en forma contradictoria procura la tecnología. Frente a ello, con Sabato, creo en la resistencia como en el afrontamiento sin concesiones a la imposición. Y con ello, me refugio en la vitalidad de una resistencia neciamente sustentada en la convicción estética, que es una porfía que se funde en una ética

* Profesor-investigador del Departamento de Teoría y Análisis, UAM-Xochimilco.

¹ El mundo es un todo inabarcable como centro articulador y de cohesión dentro de un proceso que tiene al mercado como orientación doctrinaria. Como contraparte del proceso de mundialización, la fragmentación se evidencia, en tanto el poder se hace difuso. Diversas expresiones dan cuenta de ello: el resurgimiento de movimientos xenófobos, las obligadas diásporas de migrantes, el eufemísticamente denominado comercio informal, y los fragmentos territoriales de distinto signo, que constituyen, por un lado los sectores marginales más pobres y más extensos cada vez, y por otro los “amurallados” ricos cada vez más frecuentes, de extensión y expresión distintas.

pancalista,² como expresión de la belleza del universo personal que se expande al compartirse con los otros, mediante las formas de una segunda naturaleza que deviene refugio y fortaleza de la estética.

Tal es el modo en que me adscribo a resistir ante las calamidades avasalladoras que afectan al mundo de la vida, al mundo de lo cotidiano. Mi resistencia es una apuesta por la estética, al margen de subterfugios incomprensibles o complicaciones innecesarias, en las que suele envolverse. Me atengo a la estética como *aisthesis*, es decir, como noción que recupera su significado originario, que no es otra cosa que la facultad de percepción a través de los sentidos. Por ello, mi resistencia apunta a la conjunción ético-estética, que es un modo sensible de vivir y captar la vida en común. Una segunda piel que aprende y comprende a la vida, como oportunidad latente que para emerger se contenta con el ínfimo resquicio de la menor expresión de lo ordinario, dada su natural vocación que rejuvenece todo lo grandemente pequeño.

En estos tiempos de galopante apertura mercantil que se reproduce en y vigoriza al mundo de las imágenes visualizables, me aferro como liquen al necio camino de las posibilidades de una vida más humana. Porque junto al mundo retraído de las imágenes visualizables y del consumo que tiene por cobijo el adentro, también late el mundo del afuera, un mundo que convoca a vivir la vida en y con todos los sentidos. Porque mientras que en el adentro se moldean las soledades, en el afuera se confronta el intercambio del conflicto y los afectos con los otros. En tanto que en el adentro el individualismo se colma envuelto en un jue-

² Pancalismo sostiene a la belleza como origen de cuanto nos rodea. Más allá de la adscripción nihilista a la que remite la pregunta anodina y evasiva de ¿cuál belleza?, porque todo está preñado de su contrario, comparto la convicción de que belleza, sus implicaciones con gusto, imitación y moda, son categorías de análisis comprensibles y por tanto, aprehensibles y *aprensibles* que anudan lo cultural, social y personal, pero que encuentran en la sensibilidad el ingrediente básico. Por ello, asumo que belleza es condición de posibilidad para generar belleza, igual que su contraparte para generar contraparte.

go de espejos, en el mundo del afuera se muestra la vida que afirma la solidaridad ante el conflictivo.

Adentro y afuera son dos mundos de intereses encontrados que me hacen preguntar si acaso el aislamiento que demanda (o ¿impone?) el mundo del adentro logra saciarse en sí mismo, y si acaso lo visualizable es capaz de seducir a tal punto que los sabores y aromas del mundo del afuera los vuelva deleznales. Sin pretender dar respuesta, sobre estas preguntas gira el objeto de estas líneas. Y simple como es, mi resistencia sólo acierta a anidarse en su pancalista y romántica porfía.

En este escrito me contento con indagar algunos aspectos que tienen que ver con las formas como las personas se apropian del espacio construido del adentro y del afuera, pero sobre todo cómo la práctica estética puede mediar sus vínculos con el entorno construido urbano, en su relación con la identidad, concentrándome en los velos subjetivos que envuelven esos lazos. Para ello tomo algunos ejemplos significativos: el comedor, el aula, una cafetería, la calle y la plaza.

He comprobado que los intereses que mueven nuestros actos de acercamiento a los otros no están marcados de manera unidireccional sólo por el interés utilitario o funcional. Quiero aclarar y compartir con el lector nuevas pistas sobre la apropiación del espacio construido, considerándola como práctica estética, esto es, como forma de uso y apropiación del entorno construido urbano, poniendo en forma consciente en juego los sentidos y el modo como se vincula este proceso con la identidad. Los sentidos como instrumentos o dispositivos que se expresan mediante las preferencias espaciales y el lenguaje corporal, y la identidad como puesta en valor de la sensibilidad, acorde a un pacto no escrito de reciprocidad solidaria de las personas en y con el espacio construido. El espacio construido que comparte los patrones emocionales como sellos personales de distinción, con los que identificamos a los otros y somos identificados por ellos, en tanto que pueden ser leídos para reconocer (me

en o) a los otros, como indicios expresados en motivaciones, creencias, gustos, preferencias, consumo, etc. En suma, me parece que la práctica estética como instrumento de la apropiación del espacio construido que congrega al nosotros permite reconocer en los otros y en el espacio las singularidades que creemos reconocer en el yo, y que compartimos en un espacio que congrega al nosotros.

Después de lo dicho, lo que me gustaría alcanzar con esta argumentación son dos ambiciosos propósitos, uno dirigido al ciudadano común y otro a los estudiosos del diseño. El primero es mostrarle al ciudadano común un camino para mejorar la forma de acercarse a los otros y a su entrono al compartirlo de manera cotidiana. En tanto que a los estudiosos del diseño servir de nutriente para la reflexión del dulce encanto que baña sus quehaceres y afianzar con ello el compromiso de suyo apasionante.

ALGUNOS PORQUÉS DEL TEMA

La razón esencial para ventilar el tema es la recuperación del sentido de la vida urbana, la mirada del ciudadano hacia los valores del espacio construido, sobre todo por el avance de la *obnubilación* que evidencia privilegiar la abstracción virtual y la fuerza tecnológica en que se soporta. El desarrollo de estas paginas no alberga falsas ilusiones al respecto. Sólo busca contribuir al debate que gira en torno a la crisis del sentido de la vida urbana, entre quienes la sienten como un hecho del pasado y aquellos que confían en su permanencia. Entre quienes ven la vida moderna en la ciudad como un caos o que la ciudad ha perdido su función y su creatividad, como Maltese (1987, p. 147), quien afirma que la ciudad ha dejado de ser lugar de oportunidades y se ha transformado en lugar de dominación. Tales ideas parecen considerar a la ciudad como un todo homogéneo; pasan por alto que hay sectores urbanos que han conseguido mantener formas sociales particulares de supervivencia, tal como muestra la existencia de

las ciudades latinoamericanas a través de sus barrios, y que autores como Rupert de Ventós (1987, pp. 169-185) reivindican, frente al conflicto de la llamada ciudad planificada y su trama urbana, *a la que definen como soporte para el consumo y repliegue de las clases medias, identificadas con la asepsia y el enclave como protección de sus intereses psicológicos.*

Me adscribo a las voces críticas con propuestas esperanzadoras de la vida en las ciudades que se empeñan en recuperar y reconvertir los espacios obsoletos del territorio urbano; con aquellas que conciben la ciudad como expresión multicultural por su *diversidad étnica y cultural frente a la idea de homogeneidad impuesta en forma declarativa por el Estado* (Borja, 1998, p. 111). La ciudad multicultural, receptáculo y crisol de culturas, que es a la vez que riqueza de posibilidades un gran reto por sortear tensiones y conflictos, donde la arquitectura juega un *papel relevante* (Fernández Alba, 1990) en el proceso mercantilista y sus consecuencias para la calidad de vida en la ciudad. Junto a ellas está la apuesta de Sennet (1975, p. 21), quien plantea la recuperación del sentido de la ciudad aprovechando su desorden consustancial, pero con opciones adecuadas a las condiciones espacio-temporales; propone el desorden urbano como una forma de cohabitación creativa y libertaria. Mis coincidencias con las nociones anteriores se resisten contra las posturas veristas a las que les preocupa la vida de la ciudad moderna, sólo en términos de límites y emblemas edilicios de identidad (Ashton, 1987, p. 42), y que sirven de soporte al pensamiento sobre estética urbana que impregna el ámbito tradicional del diseño urbano-arquitectónico.

ESTRUCTURA

El cuerpo de este texto lo encarna un esfuerzo por conceptualizar las principales nociones del tema, en ánimo de fabricar los tabiques de un futuro edificio. A partir del nudo central de la apropiación del espacio

construido, la identidad y la práctica estética, las nociones entreveradas que comparto son territorio, lugar y rincón; uso, goce, identidad y arraigo. Se incluye un análisis sucinto de la relación espacio construido-personas y del juego de la reciprocidad físico-social que enmarcan las formas de apropiación y las formas identitarias. La última parte recoge algunas reflexiones provisionales en torno a las formas como las personas perciben su relación en y con el espacio construido.

APROPIACIÓN DEL ESPACIO CONSTRUIDO

La idea de espacio, aun con el apellido *construido*, suele ser resbaladiza. No hay una definición que satisfaga la pregunta acerca de la sustancia del espacio. Vale preguntar si los llenos y vacíos son generadores unívocos del espacio construido, o acaso lo son las formas y las relaciones (arriba-abajo, interior-exterior, abierto-cerrado, lejos-cerca, nuclear-disperso) de posición de los objetos, lo que hacen al espacio. O, si pensamos con la Gestalt que lo perceptible forma parte de un campo, ¿acaso el espacio construido no está en medio de otra cosa? En todo ello se pueden localizar las dificultades inherentes a la noción de espacio.

Por ello, no parece casual que Norberg-Schultz (1980, p. 13) ironice a quienes asumen al espacio como “un ‘material’ uniformemente extendido que puede ser moldeado”, sin desentrañar su naturaleza. Y en tanto que coincido con los geógrafos en que no hay espacio real y verdadero al margen de límites conceptuales preestablecidos, y con su reconocimiento de la dimensión cultural (Hoffmann, 1997), recupero la idea de entorno construido, acuñada por Rapoport (antropólogo y arquitecto), quien reivindica el papel sociocultural del paisaje (Amerlinck, 1994). Entorno construido que es cualquier alteración física del entorno natural por la construcción humana, incluido lo realizado por arquitectos.

Al respecto, a pesar de que lo importante es el contenido conceptual que se atribuya al término y no el término mismo, aclaro que en lo sucesivo el concepto entorno construido que nutre toda noción espacial, por economía se condensará en la noción de espacio. Del mismo modo, la apropiación del entorno construido será resumida como apropiación, la cual de manera provisoria se asume como un complejo proceso de interacción de las personas en y con el espacio construido, a través del cual el espacio adquiere significado como contenido simbólico, que posibilita comprender al espacio a quienes lo comparten, a través de lo que éste representa para ellos. En ese proceso participan diversos componentes: el cuerpo como referente existencial, el tiempo calendario y del reloj junto con las condiciones meteorológicas, el contexto que es una construcción social y personal, *las condiciones sociales y culturales de las personas* y las características retóricas espaciales. Ese proceso es un fenómeno que abordo desde la comprensión, acotado por la intencionalidad como punto de partida esencial (Merleau-Ponty, 1957, p. XVII). Intento acercar pistas de sus vertientes social, individual, espacial y temporal, condensadas en forma dual en objetivo-subjetivo, pragmático-afectivo e interior-exterior.

En ese orden, aunque sin analizarlo en detalle, tomo como referente analítico el alcance del espacio interior que es el espacio individual acotado por los límites de la casa, que interviene como frontera del yo (Mead en Giddens, 1989, p. 105), para saber cómo lo ven los otros, y que en la imitación de los modelos establecidos por lo visualizable evita la confrontación de roles que puede satisfacer la autoconciencia en forma complaciente. Interior es aquí en tanto que exterior es ahí, una dupla de apariencia antagónica que cuando se comparte deviene espacio del nosotros. El espacio del nosotros es donde planteo a la práctica estética como detonador del recuerdo, la identidad y el arraigo, que son tres aspectos subjetivos concomitantes en la apropiación como fenómeno.

El espacio del nosotros es lugar donde se expresa la autocoacción y sus límites sometidos al máximo. Ahí es donde se da una suerte de ruptura entre el comportamiento real y los misterios del sueño. Ahí se constata hasta qué punto vivir es traicionarse: vivo así, a pesar y contra mi deseo. Tal vez el lugar del nosotros se vuelve ámbito donde se silencian las traiciones, y por ello es dispositivo de cohesión social donde cohabitan dispersión y convergencia, anonimato e identidad. Lugar sin el nosotros es impensable, ya que es el ámbito clave para la expresión de las identidades, que muestran el afán por compartir nuestra naturaleza pública. Naturaleza que suele tornarse viscosa por la tensión que surge de la confrontación y los afectos consustanciales a los otros.

SENDEROS DE LA APROPIACIÓN ESPACIAL

El tema del espacio es un estudio ineludible para la reflexión de nuestro *ser* en el mundo, porque implica repensar acerca de nuestro *estar* en el mundo. No de balde Heidegger ha sido de los primeros filósofos interesados en el espacio. El espacio como medio que posibilita la posición de las cosas da carta de naturalización a la arquitectura (Merleau-Ponty en Fernández, 1990, p. 63) como lugar de acontecimientos.

La apropiación tiene dos formas de expresión: “sentimiento” y acción. Ambas conjugan un sentido de pertenencia recíproca: de las personas hacia el espacio y a la inversa. En la primera forma el sentido de pertenencia se resume al nombrar al espacio de manera posesiva: mi país, mi terruño, mi ciudad, mi colonia, mi barrio, mi espacio, mi lugar, mi rincón. En la forma de acción se cristaliza, real o simbólicamente, como posesión o territorio que se defiende de manera física o social. Según sea la escala, geográfica o topológica, se caracteriza mediante símbolos de lenguajes diversos. Como acción implica además al tiempo y la motivación, que no se colma en el uso como finalidad unívoca.

Uso y apropiación son extremos referenciales mediados por el goce, la lucha y el conflicto. Mientras que la apropiación es una acción que corresponde a una motivación enfatizada por lo afectivo, lo pragmático enfatiza al uso. Por ello lo subjetivo entra en juego con mayor acento en la apropiación. Los trayectos son buenos ejemplos para dar cuenta de las diferencias y analogías en el uso y la apropiación, muestran la presencia y los efectos de la motivación (lo pragmático y lo afectivo), las características de las personas (estrato socioeconómico, género, edad, consumo y preferencias, comportamiento, etc.), el tiempo (calendario, del reloj y condiciones meteorológicas) y las características espaciales (emplazamientos, disposiciones, formas, volúmenes, colores, olores, sonidos).

La motivación de lo pragmático define elecciones de ruta, la de lo afectivo perfila preferencias de senderos. Esto puede observarse en las posibilidades de un trayecto carretero: uno motivado por lo pragmático elige la de cuota, que acorta el tiempo, así sea la más prolongada y tenga un costo. Otro motivado por lo afectivo opta por la libre que satisface sus preferencias ambientales al margen del tiempo y la distancia. Existen analogías entre los trayectos de vehículos automotores y los trayectos peatonales. Las personas son unidades vehiculares envueltas en su propio caparazón o *Umwelt*³ (Goffman, 1979), que obedecen a señales codificadas según pautas normativas compartidas en las que se verifica que distancia y tiempo pasan por el filtro de lo subjetivo que encarna la motivación. La relación tiempo-distancia se baña en lo subjetivo, por tanto lo afectivo tiene mucho que ver en la forma como las personas la perciben de acuerdo

³ *Umwelt* es un concepto que algunos psicólogos asimilan con el espacio existencial, que es como una suerte de burbuja que siempre acompaña a las personas, cuya forma cambia de dimensiones y orientación en función del espacio del otro. Goffman (*ibid.*) lo equipara a un caparazón protector que rodea a las personas en su enfrentamiento espacial con los otros, y Moles (1983, p. 159) lo recupera como el aquí y ahora que define al yo como centro del universo a partir de lo que denomina como cascarones. El primer cascarón constituido por la piel y el segundo por los gestos de brazos y piernas.

con la motivación relacionada con uso o apropiación del espacio. Así, por ejemplo, la expectativa de alcanzar una presencia deseada hace más largo el recorrido y, en consecuencia, el tiempo se agranda.

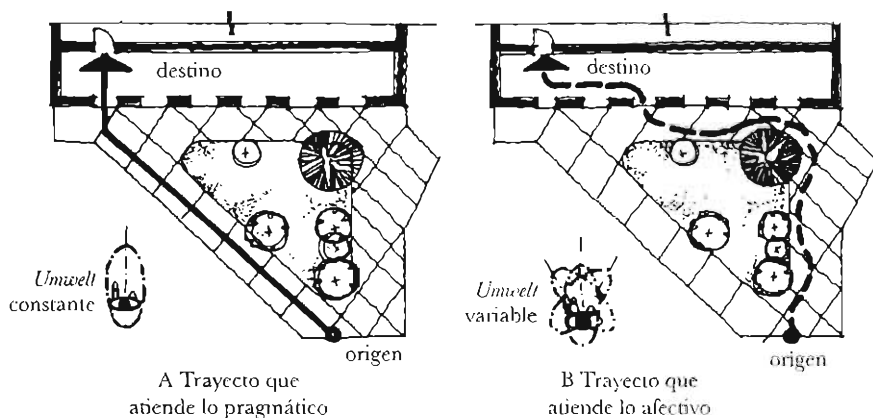
La distancia y el tiempo mostrarán su huella inscrita en el espacio que exhibe las preferencias y expectativas personales de acuerdo con la forma: línea recta o irregular, continua o discontinua, según los elementos circundantes. Es el caso comparativo que se muestra en el esquema de lo subjetivo en los trayectos. La persona del caso “A” elige la línea recta de la hipotenusa que une origen y destino con la menor distancia, en tanto que la persona del caso “B” se mueve en línea irregular. Lo que sucede es que “A” se dirige a su destino mediada por la perspectiva cónica que privilegia sólo lo visual, a diferencia de “B” cuyo rumbo lo perfila la perspectiva ambiental.¹ La perspectiva cónica o visual y la perspectiva ambiental son distintas por su disposición y alcances, pero sobre todo como formas diferenciales de sentir la vida. Su analogía sólo corresponde a la representación geométrica en planta, en forma trapezoidal.

El esquema muestra cómo “A” y “B” con igual origen y destino y por la misma calle pueden ser distintos según el tiempo calendario o del reloj y condiciones meteorológicas, pero sobre todo la motivación que es acentuada por la naturaleza de los intereses del trayecto: en el caso “A” lo pragmático y en el “B” lo afectivo. La expresión espacial de tal naturaleza en el caso “A” se expresa en una territorialización instantánea y una trayectoria rápida. El *Umwelt* de “A” se inscribe espacialmente en planta como una sucesión de burbujas elípticas que parecieran jalar a la persona al desfasarse hacia el frente de modo continuo, siguiendo como eje a la línea recta sin interrupciones del recorrido. En el caso “B” se expresa una territorialización discontinua en una trayectoria pausada. El

¹ La perspectiva ambiental (Guzmán, 2000) es una noción que empleo para explicar la forma como las personas perciben el entorno, construido al poner en juego no sólo a la vista sino a la combinatoria sinestésica del resto de los sentidos detonados por el recuerdo.

Umwelt de “B” es una sucesión de burbujas de forma circular y elíptica con desfases hacia los lados y el frente. El recorrido se interrumpe por pausas en sedes de interés de la persona, para la que el tiempo de llegada al destino es irrelevante. En el trayecto de “B” hace acto de presencia la perspectiva ambiental cuya forma en planta es una línea seccionada en desplazamientos rectos.

Esquema en planta. Lo subjetivo en los trayectos y el *Umwelt*



En el caso del trayecto “A” la persona se guía por la perspectiva cónica o visual en correspondencia con el énfasis pragmático de su intencionalidad. Como soporte del trayecto, la perspectiva cónica o visual muestra de un modo unidireccional de percibir y usar el espacio y los sentidos. Un modo que es contrario a la intención de los amantes que cierran los ojos para concentrar el goce contenido en un beso, porque la perspectiva cónica, a favor de la prisa y de la vista “cierra” el acceso al resto de los sentidos. En ella los ojos son el único canal abierto de conexión y enlace entre un origen encarnado en la persona y un destino fijado por la mirada proyectada al horizonte, no más allá del punto de interés o los

límites ópticos personales. El empleo de la perspectiva cónica implica al espacio sólo como silueta recortada, algo así como la *marca de agua* de los impresores. La silueta recortada del espacio alude a una prisa por recortar también el tiempo en privilegio de una economía de esfuerzo. Esto se registra en el mapa que dibuja en forma mental la persona del trayecto “A”, con el mínimo de detalles o indicios espaciales que las generalidades de un conocimiento previo del espacio llegan a aproximar, dada la forma de relación persona-espacio, sólo como referente de orden cinestésico, con un perfil y límites que no demandan más esfuerzo que la mirada de soslayo. Ojos, líneas y silueta recortada del espacio son los elementos que resumen la idea de perspectiva visual.⁵

Al margen de que las personas sean o no capaces de verbalizar la experiencia espacial, el caso “B” muestra el apoyo de la perspectiva ambiental mediante la conjunción de códigos y señales susceptibles de ser capturados a través de los sentidos, que es lo que encarna el rumbo originario de la estética o *aisthesis*. La persona del trayecto “B” que se apoya en la perspectiva ambiental pone a prueba la capacidad selectiva del cerebro ante el cúmulo infinito de información senso-perceptiva, es decir, que une a los sentidos con su experiencia vital ante lo externo y las experiencias no perceptuales producidas por éste (Arnheim, 1989, p. 76). Al elaborar el mapa mental del entorno la persona registra que el espacio se escucha, se huele, se palpa, se gusta, además de verse. De ahí que la relación persona-entorno se vigoriza mediante la perspectiva ambiental que es un dispositivo existencial para ser y estar con los otros en y con el espacio.

Mediante el caso del trayecto “B” quiero destacar lo que significa la naturaleza polimórfica del binomio espacio-personas a través de la síntesis valorativa de carácter bipolar de los indicios sensoriales que alber-

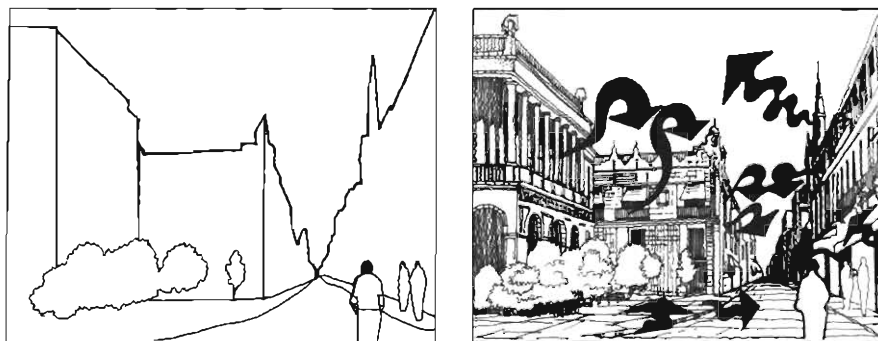
⁵ Esta concepción se agota en los límites de lo visual y reduce la potencialidad del espacio. No obstante lo limitativa que es la perspectiva visual, en los ámbitos del diseño urbano tiene una acogida que es vigente en el concepto de imagen urbana.

gan y emiten los espacios y las personas que son los elementos esenciales que participan en la conformación de la perspectiva ambiental, como los aromas y miasmas que exudan y expelen, las texturas y temperaturas que consigna la piel humana y edilicia; la textura y movimientos; el color, los llenos y vacíos y las formas volumétricas; junto con el sentimiento del aquí y del ahora que el espacio resume en la vivencia y el recuerdo. Este universo vasto y contradictorio, pertinente a la perspectiva ambiental, amplía a su vez la noción de estética como sentir y experimentar en común en alusión a la naturaleza social de los sentimientos, y que tiene resonancias importantes que atañen a la vida en y con la ciudad.

Mientras la perspectiva cónica aleja a la persona de lo físico y social que circunda a su trayecto, la perspectiva ambiental la acerca tanto a lo estático del espacio como a lo dinámico del acontecer social. Esto se debe a que la perspectiva ambiental es proxemia, acercamiento y encuentro con el mundo del afuera, eso que nos hace solidarios con los otros como simple respuesta a la pulsión de estar juntos. De ese modo la perspectiva ambiental nos asienta en el espacio, nos hace conscientes del acto de compartir nuestros sentimientos con los de los demás a través de la plática sin proyecto, en el aquí y ahora del ritual como deseo compartido de vivir de manera simbólica, la relación en y con el territorio común, que es el lugar del vínculo y de las formas siminelianas de identidad (amistad, confianza, obediencia, solidaridad, secreto, moda, cooperación), que dan asiento a la seguridad y al disfrute del ser colectivo en que se comparten las representaciones cotidianas. La perspectiva ambiental de ese modo es un instrumento que favorece la percepción y la proxemia, la comprensión y la apropiación del espacio, porque nos hace conscientes del cuerpo que mostramos a los demás. Porque la perspectiva ambiental nos localiza y sitúa, y al hacerlo vitaliza al entorno que nos rodea y hace que emerjan la empatía y la endopatía respecto a los otros y al entorno construido.

¿Apropiación espacial, empatía y endopatía sólo con el espacio? La apropiación del espacio es una acción personal o colectiva atravesada por la empatía-endopatía⁶ que actúa como detonador de la aceptación o rechazo inicial que favorece o no el surgimiento de la identificación entre las personas en y con el espacio, en tanto que es una respuesta a la necesidad de trascenderse a sí mismo a través de los otros mirándose en un espejo común que encarna el espacio compartido. De ahí que la apropiación espacial deviene doble significado de pertenencia mutua espacio-personas, como resultado de la urdimbre del sentimiento, la emoción y el conocimiento; por lo objetivo y lo subjetivo (Maffesoli, 1990, p. 41).

Esquema. La perspectiva cónica o visual y la perspectiva ambiental, dos formas de sentir la vida



⁶ A pesar de ambigüedad que le asigna Arnheim (1989, p. 65), recupero la noción de *Einfühlung* que suele traducirse como empatía, de una forma más amplia: como sentir por dentro. *Einfühlung* es una teoría de Lipps y Volkelt (Meumann, 1947, p. 119), dos estudiosos de la estética, quienes plantean la interacción entre las formas bellas y las personas como una atracción que ejercen en función de la vida interior transferida por quien las vive. Como interacción, da cuenta de que la apropiación implica, una vivencia, un conocimiento y una identificación mutua entre las personas y el espacio.

Por otro lado, la apropiación como acción obedece a motivaciones diversas y se ejerce de forma real o simbólica. La forma real implica un territorio ocupado de manera física durante un tiempo, que la hace instantánea, duradera y perenne. La forma simbólica momentánea tiene que ver con la evocación y puede o no constituir un territorio en tanto espacio defendible. El suspiro evocador de la imagen ante un espacio con el que se establece una línea de identidad, que puede ser respeto y consideración, confianza y reafirmación, por similitudes o contrastación, es un ejemplo; un espacio que le es reconocido a una *no presencia* da cuenta también de la apropiación simbólica momentánea. Las marcas grafiteras⁷ y los murales con valor gráfico o sin él ejemplifican la apropiación simbólica duradera, mediada o no por la trasgresión. Las inscripciones de nombres en lápidas o bancas en los parques son muestra de la apropiación simbólica perenne.

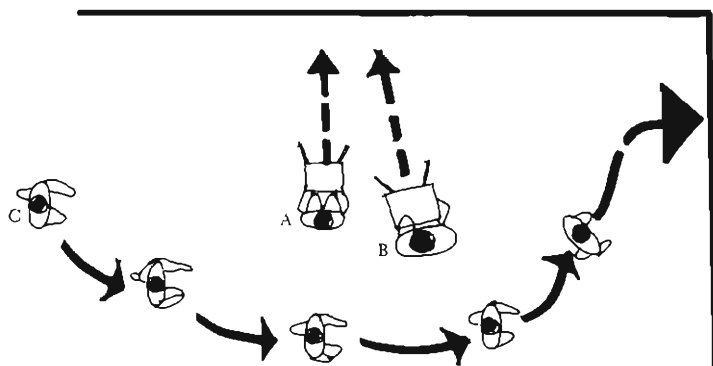
Ahora bien, la apropiación real momentánea ocurre en el caso de un espacio tomado de manera fugaz como territorio, por sus características de emplazamiento, perspectiva visual o perspectiva ambiental. La acción de fotografiar, dibujar o pintar una calle ejemplifica este caso de apropiación, en el que además los productos de la acción se convierten en una apropiación simbólica perenne. Los festejos populares son ejemplos de apropiación real momentánea con motivación conmemorativa, así como aquellos que responden a una motivación preñada por el conflicto: protestas, marchas, plantones y tomas de edificios.

La apropiación real duradera la establece en forma esencial la repetición y el ritmo durante el tiempo que un espacio es territorio de las personas. La reiteración crea ‘derechos’ sobre el espacio como escenario apropiado a cambio de obligaciones relativas que la repetición satisface. La frecuencia y el ritmo crean relaciones de identificación mutua

⁷ El asunto de las pintas grafiteras merece un trabajo aparte debido a que su contenido y forma de expresión no puede colocarse como un todo homogéneo. Sólo vale por ahora como ejemplo de cuestiones inmediatas al tema.

entre el espacio y las personas de acuerdo con un tiempo específico, cierto día a cierta hora, y aun ciertas condiciones meteorológicas particulares, incluso sin la presencia de la persona reconocida. El espacio del bolero, el de los puestos desarmables o móviles de los vendedores, la mesa en un café, la banca de un parque, de una iglesia o la cantina, son algunos ejemplos. Hay casos de conflicto y trasgresión con diferentes escalas, desde el *cuidacoches* y sus cajones de reserva, los puestos semifijos, los *toreros*, hasta la obstaculización al derecho de paso de transeúntes y el cierre de calles.

Esquema en planta y perspectiva. Apropiación real duradera



trayecto desviado por C en reconocimiento y atención a A y B

Por último la que denominé apropiación real perenne sólo puede fincar-se en el recuerdo. Se refiere al espíritu que renueva la vivencia de una apropiación moldeada por la sinestesia, impregnada de aromas de diversa sonoridad, y que sólo es puesta frente a las personas por mediación de los colores del recuerdo. Es real en tanto recuerdo y perenne porque es

recordada.⁸ Es el despliegue de imágenes que cobran vida en la mente del recordante tan vividas como el instante que las vio nacer. Tienen una doble naturaleza de fugacidad indeleble. Este tipo de apropiación tiene como condición para ser apropiación real la vivencia previa, y puede ser detonada por mediación de señales asociativas tangibles o no, como la conjunción de un espacio real, una pintura, una foto o una película con un aroma, una comida o un sonido.

Visto el uso así, es fácil comprender los sublimes reductos que la elementalidad utilitaria obnubila y que la apropiación sí alcanza a poner de manifiesto. Uso y apropiación corresponden a una doble naturaleza de complejidades diferenciales. Sin embargo, el trabajo se interesa más por el énfasis del carácter afectivo que condensa la apropiación, con la intervención del goce dado que se propone la mediación de la práctica estética que más adelante se atiende, como instrumento inductor de la apropiación del espacio construido.

EL GOCE: MEDIACIÓN ENTRE USO Y APROPIACIÓN

El goce es un filtro personal que acopia y retroalimenta a lo cultural y social. De ahí sus implicaciones y vinculaciones múltiples, en las que el cuerpo y el imaginario participan de modo sustancial a través del lenguaje, los sentidos y de los límites físicos y sociales, que constituyen las formas reales y simbólicas de apropiación del espacio.

Para la apropiación mediada por el goce es condición imprescindible la emoción empática. Sentimiento que resulta de la interacción espacio-personas, en la cual la práctica estética descubre los velos que envuelven

⁸ Una tarde veneciana podría servir de ejemplo: frente a las miradas de viandantes y palomas, una mesa compartida con el recuerdo de Malher en El Florian; al frente, la estatua regia de la torre de San Marcos, y entreveradas las campanas que anuncian la tarde con los violines que fusionan el sabor de un vino de verano.

a dicha interacción en términos de aceptación o rechazo recíprocos de las personas hacia el espacio y de éste hacia aquéllas.

Lo gozoso que vigoriza nuestro bienestar personal se expresa a través de la apropiación del espacio construido y en la emoción de asignarle un significado. Ahí el papel del espacio al ser apropiado consiste en ofrecer los elementos retóricos de que dispone para ser leído y comprendido. Estos elementos, que son atributos formales, sirven de apoyo para la apropiación y también para la identidad como acción recíproca personas-espacio.

La apropiación del espacio como territorio puede leerse desde diversas ópticas y escalas desde lo geográfico a lo topológico. El trabajo se interesa por sus lazos identitarios como una acción real o simbólica, situada en el tiempo, jurisdiccionalmente previsible o transgresora respecto a las escalas, como formas de expresión de pertenencia territorial. Mi calle, mi plaza, mi lugar, mi rincón, son las que se atienden en el trabajo.

Apropiación e identidad como sentimiento de pertenencia territorial constituyen una forma de reconocimiento recíproco entre el espacio y las personas, quienes, tal como sucede con los actores de teatro, a la vez que reconocen al espacio y se reconocen en él, éste les confiere un estatus a través del reconocimiento que ostenta. Así, el área de las porras en los estadios; el escenario de las representaciones dominicales de la plaza; el podio al centro y de frente al grupo; la antigua catedral al lado del pizarrón y frente al grupo; el lugar del padre en la cabecera de la mesa familiar y el de la madre lo más próximo a la cocina; el lugar del *funcionario* detrás del escritorio, son ejemplos que muestran la relación apropiación-identidad. Mediante las formas como se inscribe en el espacio tal relación, a través de la participación del cuerpo (el movimiento, la gestualidad y la participación de los sentidos), es posible trazar mapas tan diversos como distintas sean las escalas de la situación respectiva.

Coincido con Merleau-Ponty (1957, p. 152): nuestro cuerpo no está en el espacio y en el tiempo sino que los habita; el cuerpo materializa el sentimiento de pertenencia al aquí y ahora: al tiempo y al espacio. El cuerpo es más que caparazón y caja biológica con posibilidades de movimiento. Es presente y es espacio del yo. Es el ser y estar del yo en el mundo. Es referencia espacio-temporal que trasciende lo visualizable, que vincula lo fisiológico y lo psíquico. Es razón y es emoción al mismo tiempo. El cuerpo es la expresión más inmediata de territorio, por tanto lo que amenaza a uno amenazará al otro. Los gestos, la palabra y los sentidos, son dispositivos del cuerpo de los que se valen las personas para controlar y establecer relaciones entre ellas, en y con el espacio. Así pues mi cuerpo es mi referencia espacio-temporal, cultural, social y personal.

En la apropiación del espacio la participación del cuerpo no puede entenderse cabalmente sin la inclusión de todos los sentidos y la gestualidad que es su lenguaje. El sentido cenestésico que gobierna y da rumbo a nuestros movimientos; el olfato o sentido mudo (Ackerman, 2000, p. 22) que trae los olores como sorpresa del recuerdo; el oído que obliga a chocar las copas del vino para oírlo; el tacto instrumento defensivo del *Umwelt* que nos enseña desde bebés a distinguir la presencia del otro encarnado en la madre; el gusto como metáfora aplicada al espacio en función de sus atributos evocadores, y desde luego la vista, que al recordar escenas pasadas nos deja verlas con los ojos de la mente, igual que representarnos hechos imaginarios (*ibid.*, p. 272). Junto con las expresiones gestuales que establecen la proxémica (Hall, 1983-1990) como límites físicos y sociales entre las personas, los sentidos sirven al cuerpo de soporte para enfrentar gozosamente las relaciones entre las personas en y con el espacio, entendido el goce como tamiz deseable para motivar la apropiación espacial.

Si se reconoce que la vida urbana en su conjunto está en crisis, también lo están las identidades colectivas e individuales, lo cual se refleja en la expresión formal de la fragmentación del espacio plagado de arquitecturas incubadas inconexamente con el paisaje y la cultura, la naturaleza y el hombre (Fernández Alba, 1990, p. 68), lo que dicotomiza la vida de las personas en y con la ciudad. Frente a ello hay posturas que vuelven su atención sin melancolía hacia la recuperación de los valores locales en sus distintas escalas: desde la región hasta el barrio como una forma de hacer viable la integración social. Destacan las ideas de Borja y Montaner que integran lo físico y social. De Borja recupero su sentido democrático y humanístico que insiste en la identidad de las personas y del espacio público como un derecho que deviene condición de ciudadanía: la persona como sujeto social con derecho a ser visto y reconocido por los otros, a la par que con un doble derecho: a la monumentalidad del espacio público que es sostén identitario para la expresión de la comunidad y, sobre todo, con derecho a la belleza, lo cual establece un lazo de unión con Montaner (1998, p. 176-177), cuando insiste en el compromiso de la ciudad actual como vinculación histórica de su ayer con el futuro. Me parece que estas ideas y su preocupación por lo estético son tan esenciales como de excepción, al menos en nuestro país, donde constituye una muestra fehaciente de la incuria socialmente compartida.

Sabemos que la identidad es un tema complejo, que como construcción autorreferencial no se agota en el singular. Identidad se expresa en distintos círculos de interés: recreativo, laboral, gremial, político. Igual que, en correspondencia, a través de la forma social, artística, religiosa, festiva, arquitectónica, urbana. Por ello, aunque aquí por comodidad se habla de identidad de manera genérica, se asume su carácter plural. En ese orden, identidad como reconocimiento autorreferido es reconocerse

y reconocer al otro en uno mismo: identidad-alteridad. Como las caras de Jano y como el mes de enero, identidad a la vez que es inicio también es terminación, al mismo tiempo que apertura igualmente es cerrojo.

La identidad, estudiada por Portal (1991 y 1997) como una construcción simbólica de rasgos sociales particulares de distinción o identidad con respecto a los otros, corresponde a límites culturales, sociales y físicos establecidos por procesos de prácticas con significado cultural, ideológico y social, encaminadas a consolidar el sentido de pertenencia. Se es lo que se nombra y se recuerda colectivamente. Por ello la identidad no puede desvincular su raigambre del territorio, que es donde se vive y se construye la pertenencia.

Conviene agregar que por extensión se es lo que se ve, lo que se come, lo que se desea, lo que no se tiene; y por contrastación con el otro, también se puede advertir lo que no se es. Identidad-alteridad es ir y venir como prueban las aseveraciones opuestas entre sí (Augé, 1987, p. 69): igual que los hombres no tienen conciencia de sí, en tanto que no se confrontan con el otro social, una conciencia social no individualizada es abstracción y no pasa de ser un mito. Ese ir y venir múltiple favorece la multidentidad, debido a que en la tensión de influencias sociales internas y externas ninguna alcanza a homogenizar las pautas de comportamiento, las preferencias o las modas. A pesar de la gran fuerza que enfrenta lo local, no alcanza a romper aquella los moldes particulares sostenidos por la tradición (Canclini, 1995, p. 81). Así, muchos lugares del país donde la migración es alta verifican formas culturales antagónicas que cohabitan con aparente ausencia de conflicto.⁹

⁹ Muchas localidades indígenas de Michoacán ejemplifican esta cohabitación sociocultural expresada sónica y arquitectónicamente. En la plaza de Santa Fe de la Laguna es común percibir al mismo tiempo los mensajes en purépecha dirigidos a la comunidad a través del equipo de sonido del pueblo, junto al aparato electrónico importado que expela música de grupos *rockeros* de allende el Bravo. Al primero lo cobijan arquitecturas tradicionales, en tanto que al segundo lo albergan construcciones ostentosas, copiadas de cualquier lado.

Está claro que la complejidad del proceso de construcción identitaria pertinente a tales casos demanda un estudio que rebasa los alcances y capacidades de éste que se contenta con explorar la identidad desde el paradigma estético que propone Maffesoli (1990, p. 158) como un sentir con los otros. Admito esa idea porque compartir con el otro me parece que es la clave para aproximarse a la comprensión de la identidad. Comparto el mito, la plática, la moda, los gustos, la lucha, los sentimientos, en suma, el espacio común. El espacio común identitario, que identifica y es identificado, está impregnado de un vaivén de reciprocidades. Sea público o privado, el espacio conjuga una funcionalidad simbólica compartida por los otros porque nutre el imaginario colectivo.

Me parece que identidad es compartir con el otro implicado que es el yo proyectado en mi semejante, el prójimo (de ahí proxemia) al que mi *Umwelt* tolera una cierta estrechez en lo ordinario de la vida cotidiana. Pero también es su opuesto, el otro excluido. Aquel que no soy yo en una enorme gama valorativa, desde el que me repugnaría ser, el que podría ser, al que me gustaría ser.

De tal universo me interesa aquí identidad como apego compartido del yo y el nosotros a un territorio, porque identidad y territorio encarnan la correspondencia físico-social como apropiación, como soporte de la identidad, se erige como refuerzo de aquélla. La identidad es crisol que condensa las historias compartidas vinculadas al nosotros; las que se relatan en la plaza y en la calle y que conforman el gran documento didáctico por el cual se aprende a ser nosotros, a partir de las formas compartidas de sueños y luchas, comportamientos y formas de decir, hacer, pensar, amar, gozar o llorar. Al volverse común, identidad como experiencia compartida da sentido a la ciudad y ésta los devuelve a las personas condensadas en el vaivén personas-espacio, donde se construye la idea que recoge el denominado espíritu

del lugar o *genius loci*.¹⁰ Y en ese sentido, *genius loci* es un sentimiento, una idea compartida respecto a un espacio colectivo que a la vez que las personas lo legitiman, el espacio legitima a las personas, al tiempo que se fortalece mediante la acción de las personas, éste fortalece a esa acción que se comparte. Esta identidad espacio-personas suele encarnar una idea fundacional regida por un aura: las reliquias de algún santo, algún personaje o algún hecho histórico por banal que pueda ser para alguien de fuera. Identidad así deviene lugar al establecer raíces en y con las personas. Lugar que es sentimiento colectivo e individual de identidad, de liga solidaria, con diferentes escalas: la ciudad, el barrio, los lugares de vinculación y acciones ritualizadas de naturaleza diversa (la plaza, la calle, el estadio, el café). El espacio común compartido y el aura compartida que hacen al lugar, impregnan a las personas y los componentes urbanos incluidos hitos y relatos. En el lugar, el cuerpo y el recuerdo recuperan su esencia. El cuerpo expresa los *residuos* visibles y no visibles del comportamiento social, como los límites sociales, el reconocimiento estatutario y la identidad, a través del lenguaje verbal y gestual, el vestido, el consumo. De esa manera cultura y territorio en el tiempo se funden en la creación identitaria tanto individual como colectiva.

Las distintas escalas de la identidad, por su dimensión simbólica, pueden alcanzar registros amplios en la medida en que la acción de compartir el sentido de pertenencia puede rebasar las fronteras de lo nacional o alcanzar la microfísica del individualismo. Por ello conviene reducir el

¹⁰ *Genius loci* deriva del espíritu guardián que los romanos atribuían a todo ser y que vinculaban a los *lares* que tenían a su cuidado la casa. El ángel guardián de los cristianos y el duende de los gitanos serían una extensión junto con la interpretación distorsionada del nagual de los prehispánicos. *Genius loci* si bien es una noción nebulosa cuando se habla del lugar o *locus*, es una noción que sugiere un amplio universo a indagar y que, como es advertible, puede servir de apoyo para comprender el sentir de las personas respecto al entorno construido en el que y con el cual se relacionan cotidianamente.

espectro de la ciudad como totalidad para comprender mejor cómo incide la identidad en los aspectos claves de la apropiación en la vida urbana; centrar la mirada en las porciones que son recuperadas por las personas en su enfrentamiento cotidiano. Así, por ejemplo, la identidad como *espíritu* de pertenencia puede verse reflejado aun en el estado de conservación del espacio público que muestra el grado de salud social de las relaciones de las personas-espacio que cristalizan el consenso sobre la seguridad y las formas de reproducción de la educación ciudadana. El espacio público es el ámbito en el cual el paradigma estético permite bucear en las formas de apropiación, en la identidad y en el arraigo que son los elementos productores y reproductores del capital cultural, es decir, el mecanismo que afianza el recuerdo de sabernos y reconocernos en los pequeños relatos, bien sea como protagonistas de la historia construida colectivamente o compartiendo en el mito y la ritualidad con los otros.

RINCÓN Y LUGAR: ESCALAS TOPOLÓGICAS DE TERRITORIO

La posesión implícita en las escalas topológicas de mi lugar y mi rincón, mi calle y mi plaza, remite *a fortiori* a la apropiación y la identidad de espacios que son *territorializados*, es decir, como espacios que son reconocidos como fronteras defendibles.

Recupero dos reflexiones sobre la noción de territorio. La de los geógrafos que parece sintetizar la definición de Bonnemaïson, citada por Hoffmann y Salmerón (1997, p. 23), como un espacio que puede ser apropiado “mítica, social, política o materialmente por un grupo social que se distingue de sus vecinos por prácticas espaciales propias”. Y la de Rapoport (1978, pp. 232-300), quien recupera la dimensión cultural del espacio, con cuestiones hartamente sugerentes para el tema. De acuerdo con ellos, territorio es una zona de límites y dimensiones variables que tiene que ver con nuestra

seguridad vital, que se defiende como un derecho adquirido mediante su apropiación real o simbólica, física o social. Tiene límites y dimensiones variables de acuerdo con el grado de confianza personal o grupal, y según la situación; en virtud de lo cual considerar la presencia del tiempo es esencial. Las dimensiones varían de acuerdo con la proximidad del otro.

Por esto, territorio es una zona individual o de grupos que puede ir desde el espacio personal conocido como burbuja circundante o *Umwelt* hasta dimensiones espaciales que puedan ser susceptibles de control mediante dispositivos específicos reales o simbólicos que identifican, controlan y acotan el territorio, y dan cuenta del sentido de seguridad de las personas sobre aquél. Estos dispositivos son códigos que llegan a constituir un elemento simbólico de reconocimiento social, debido a que son símbolos que aluden a formas identitarias compartidas, de acuerdo con reglas de comportamiento, etiquetas y lenguajes.

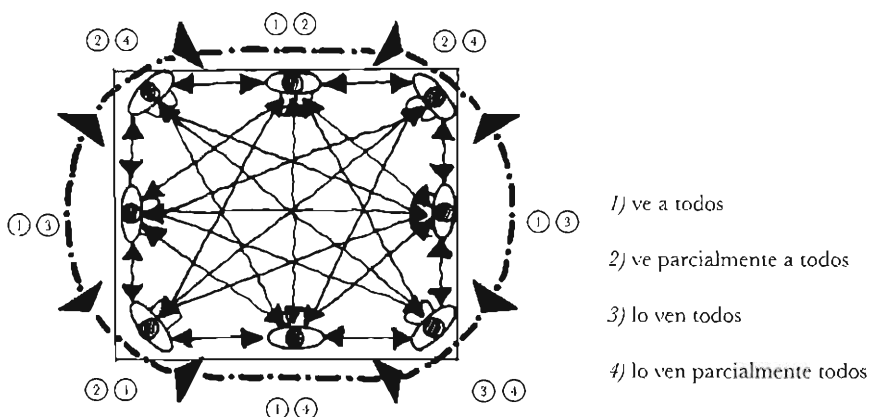
El territorio es tema esencial en el de la apropiación y la identidad porque a la vez que identifica a las personas, las personas se identifican en y con él. La etología enseña cómo el comportamiento de los perros y los leones, por ejemplo, evidencian su territorio acortándolo o ampliándolo de acuerdo con la presencia del amo, el domador o un desconocido. De igual forma, las personas actúan en su territorio con más seguridad, más soltura y se expresan con mayor naturalidad. Al parecer, construyen ámbitos de exclusividad temporal relativa que expresan un sentido de pertenencia recíproco de las personas en y con el espacio construido apropiado, que reconocen como territorio.

RINCÓN

La idea de rincón tiene que ver con los planteamientos de Bachelard (1992, pp. 171-182). El rincón que en su dialéctica pareciera negar el universo, puesto que es el universo. Pero no es el arrinconamiento de

soledades estériles las que el rincón arropa. El rincón que es refugio y cobijo del ser procura certeza y paz a la vez que encasilla a la conciencia. Porque el rincón es el lugar donde se rumian los ensueños y los corajes; el *dónde* personal que el soñador precisa para sus reflexiones sobre la vida y la muerte. A la vez, el rincón también puede ser panóptico: lugar de dominio visual que permite observar sin ser observado.

Esquema en planta. Rincón *panóptico*



Podríamos decir que mi rincón es el espacio apropiado que convoca recuerdos y detona el estado de conciencia para enfrentar al dulce encanto del sentido común y de lo diminuto que baña la ritualidad cotidiana. Ahí es donde mi rincón vuelto territorio converge en la noción de lugar que permite aflorar en los detalles de las cosas un valor solidario y recíproco entre el ser temporal y el estar en el espacio. A partir de él reconozco y soy reconocido.

LUGAR

Esperando la salida de un vuelo en el aeropuerto de la ciudad de México, al ver a muchas personas tiradas en el suelo, durmiendo, jugando a las

cartas y otras absortas en sus recuerdos, lo mismo que los y las empleadas de las oficinas haciendo su trabajo, los vendedores conversando y los maleteros peleándose el espacio, me preguntaba acerca de los límites de la noción de *no-lugar* de Augé. Al reflexionar sobre el *lugar* comparto algunas dudas con respecto al *no-lugar*, cuando hay territorios de unos que otros reclaman (Escalante, 1999, p. 174), aun en los espacios de la prisa como el Metro de la ciudad de México. Dentro del contexto local de las ciudades del país la noción de *no lugar* me crea dificultades, no obstante ello, por contrastación, lugar tiene sentido, sobre todo de acuerdo con algunas propuestas de Norberg-Schulz (1980) sobre la idea de lugar. Así, desde una perspectiva vivencial lugar es a la existencia social lo que rincón es a la vida individual. Estoy de acuerdo en que el lugar tiene para las personas un significado antropológico como “lugar de identidad, relacional e histórico” (Augé, 1993, p. 83). Así, pasando a *mi* lugar como espacio de identidad recíproca, sea en el espacio privado de la casa, el espacio público de la calle o la plaza. Lugar puede llegar a ser posesión cuando las personas que lo reconocen como *mi* lugar son identificadas por los otros al reconocerlas en función del lugar, y a éste también en función de las personas con derechos simbólicos sobre él, como “propietarias” simbólicas de él y éste como propiedad simbólica de aquellas.

Lugar tiene como premisa un valor existencial, por ello la reiteración que deviene en *mi* lugar remite a la ubicación del yo con relación a los otros en un sistema de reconocimiento socio-espacial. Y puesto que lugar reafirma y consolida el reconocimiento mutuo de las personas hacia el espacio y de éste hacia las personas, *mi* lugar como posesión simbólica es único y singular, investido de calma a la vez que de apremio; es medio al tiempo que fin en un presente colmado de recuerdos. Lugar como sede del encuentro y del ritual encarna para el participante un cambio de tiempo, de actividad y de rol. No agota sus posibilidades al ser destino esperado.

Por el contrario, es veta de múltiples sorpresas, así sean las renovadas risas del mismo chiste contado tantas veces por una persona.

Es en ese sentido que lugar es al flaneur que vagabundea por el entorno lo que podría ser el amor a los amorosos de Sabines,¹¹ porque lugar y amor son derivación de la aventura de los hallazgos impensados. Así, el lugar encontrado pasa a ser también el lugar donde los otros se encuentran y reencuentran. Y mi lugar, que es el lugar del yo social como autoconciencia alcanzada al verse a uno mismo como es visto por los otros, al compartirlo, por mediación del uso reiterado y el goce consciente o inconsciente deviene lugar del nosotros, lugar que es cobijo del goce y el amor.

PRÁCTICA ESTÉTICA

Como anticipé, estética aquí evoca y se atiene a su rumbo originario. Me parece provechoso que así sea porque es hora de que deje de ser como palabra muy nombrada pero escasamente escrita y puesta en valor respecto al tema de la apropiación y la identidad, por tanto también menos practicada a partir de ese enfoque. Conviene empeñarse porque la palabra estética deje de ser una especie de cáscara de mango en un pavimento transitado; motivo de temores que se esquivaba a la menor insinuación, pero sobre todo un reto que los discursos funcionalistas del diseño, arrojados en la participación democrática, parecen tener la consigna de rehuir. Es cierto que la comprensión de la palabra para el ciudadano común, que es hacia quien convendría voltear la mirada, parece haberse banalizado. Eso se debe en buena parte al uso corriente que ha generado la publicidad, al dirigirla sesgadamente al consumo y al cuerpo. Pero también el positivismo que impregna el trabajo intelectual ha hecho

¹¹ *Flaneur* para la investigación cualitativa es encuentro en y con el espacio, en la aventura simmeliana, el descubrimiento, el asombro y la sorpresa frente a los atributos espaciales y el enfrentamiento con los otros; algo así como el amor, premio de la búsqueda perpetua de los amorosos.

Foto. El Hrádek y el Moldavia en Krumlov



lo suyo al permear actividades y prácticas profesionales que suponen un cierto aire artístico, que esquivan lo estético desde la misma palabra, por aquello de que nombrar mata, y por temor al compromiso de cuanto se aproxime a lo subjetivo y al relativismo de lo inconstatable.¹²

¹² Tres casos trágicos. El primero lo representan los arquitectos que nadan en las aguas del diseño y que simplemente desdeñan la importancia de la estética, enconchándose en el diseño participativo al que los afanes democráticos consideran incompatible la relación democracia y estética, con base en argumentos críticos más bien trasnochados e inconsistentes respecto a función y belleza, que el mismo Gropius (1963) se ocupó en esclarecer. Con ellos están los arquitectos que han participado en la formulación jurídico-administrativa de diversos reglamentos y construcción conceptual pertinentes a sus quehaceres y que han alienado su responsabilidad, asumiendo como los primeros ese espíritu ideologizado. Dos ejemplos ilustran el asunto. El primero se expresa en las 700 reglamentaciones de la ciudad de México pertinente a la arquitectura, dentro de las cuales la palabra estética no existe. El tercero se localiza en la miseria conceptual que define oficialmente a la vivienda, en términos de estándares mínimos de *bienestar numérico*, como cajas que ciertamente avanzan en función de sus parámetros comparativos, basados en las condiciones de las cuevas y las alcantarillas como dormitorios, que les sirvieron de referencia a ese cuerpo de sesudos positivistas que elaboraron el concepto. Véase *Necesidades esenciales en México*, núm. 3, Vivienda, editado por Coplamar y Siglo XXI en 1982. Vale insistir que ambos ejemplos recogen la participación de los arquitectos.

El suspiro que provoca la plaza de Don Vasco en Pátzcuaro, los olores de limonarias y guisos al lado del Papaloapan en Tlacotalpan, la musicalidad del Moldavia frente al Hrádek de Krumlov, escuchar las pisadas de Miguel Ángel al caminar El Campidoglio o beber del agua en un hidrante en Roma o Barcelona son emociones y sentimientos que no pueden medirse o constatare. Pertenecen a los menesteres que las conciencias positivistas no alcanzan a comprender, y que tienen que ver, precisamente, con la práctica estética.

Me interesa acentuar la naturaleza social de la práctica estética como urdimbre para tejer lazos solidarios, lo que enaltece su puesta al servicio de la sensibilidad, la participación de todos los sentidos, mediante la lectura y comprensión de los atributos susceptibles de aprehenderse en la perspectiva ambiental citada líneas arriba. De ahí que la entiendo como un mecanismo que vigoriza y sobre el que descansa la construcción de significados para asegurar un cause más amable de nuestra existencia al encarar a los otros en y con el espacio. Esto es porque la estética no es, como algunos piensan, una normativa que busca al goce y juicio estéticos para acotarlos o encasillarlos. Su misión es comprender, como bien

Acuarela de la Plaza Don Vasco en Pátzcuaro y foto de El Campidoglio en Roma



apuntaba Meumann (1947, pp. 24-31), los ideales y juicios de gusto, las condiciones de las que dependen y cómo se producen.

En tal sentido, la práctica estética es un ejercicio vivencial que consiste en echar a andar la capacidad perceptual personal y compartirla al servicio de la apropiación de todo recinto espacial. Es la apertura de la sensibilidad como un trayecto que hilvana los fragmentos espaciales por los que nos movemos en el mundo de la vida. El trayecto ahí es un proceso en el que el cerebro, sin dejar de participar, cede paso al corazón y a las hormonas. Por eso, en tanto que experiencia vivencial enfrenta la ambivalencia de las emociones, no sólo la alegría, el orgullo, la esperanza o el amor, sino también el enojo, la ansiedad, la tristeza o la depresión.

No se trata de una cura, o percibir el mundo como no lo es, sino de una forma de enfrentar críticamente la posibilidad de goce y potenciar las propias capacidades. Que el cerebro ceda se refiere a una apertura mayor del hemisferio derecho del cerebro, cuyo aporte cognitivo durante el recorrido es el registro detallado de la participación asociativa de los sentidos o sinestesias aun en y con las porciones espaciales aparentemente sin significado. Ello es el aporte del cerebro relacionado a la búsqueda del significado por parte de las personas, como acción evidente aun en los objetos (Baudrillard, 1990, p. 94), que vuelve más perceptible el fetiche en el que son convertidos por las personas.

De ese modo, los alcances de la práctica estética que suponen una valoración que rebasa lo visual vigorizan los hallazgos de Lynch para la lectura de la ciudad. Por ello, la práctica estética resulta ser instrumentalmente útil para estudiar las relaciones personas-ciudad, aparte de estrechar los vínculos espacio-personas, de por sí benéficos. Se debe a que la práctica estética amplía y enriquece la imagen personal que se tiene del espacio y de las personas. El horizonte del mapa mental, en consecuencia, adquiere un alcance informativo más rico y significativo, debido a que implica integralmente la vivencia y la formulación personal de

un compromiso por manejar mejor las contradicciones sensiblemente detectadas. Lo que hace del practicante un agente sensible y participativo en la conservación y sobre todo en la potenciación de las condiciones del espacio en que se mueve.

La práctica estética es un soporte senso-perceptivo que no se resume en la captura de información, sino en sus potencialidades, socialmente aprovechables, cuya frivolidad gozosa aterriza en el concepto de calidad de vida ciudadana. Esto es, en mejores niveles de salud, seguridad, recuperación de la memoria colectiva y otros valores de dignificación social y cultural, que recogen las identidades, el arraigo y la integración ciudadana.

Por otro lado, la práctica estética es una retroalimentación emotivo-placentera de las personas en y con el mundo de lo ordinario, entre el espacio físico como escenario activo y los actores sociales. En ella el recuerdo es un factor esencial para la valoración ambiental como para la construcción de contextos como marcos que pautan el comportamiento, protocolos y etiquetas, de acuerdo con las características y percepción individuales y con la participación de los atributos espaciales. De ese modo, la práctica estética despierta los lazos afectivos entre las personas y hacia el entorno, al ser detonados por el recuerdo y las características de la forma física, capturadas mediante la perspectiva ambiental.

De la práctica estética así entendida se desprenden un conjunto de valores mensurables y simbólicos, según sea moldeado por el recuerdo el repertorio personal. De acuerdo con la práctica estética como relación vivencial personas-espacio surgen la percepción y los significados de los que se valen las personas para sustentar la valoración ambiental, desde las porciones urbanas con las que mantienen una práctica más estrecha hasta la ciudad en su conjunto. Percepción y significados van de la mano con la perspectiva ambiental, pilar esencial de la práctica estética que adquiere potencialidades imprevisibles, como factor de influencia en el

comportamiento social e individual, con derramas tangibles en el corto plazo como la seguridad, la limpieza, la alegría. Además, a mediano y largo plazos la práctica estética como forma de vida tiene efectos dinamizadores que alcanzan la autoestima social y personal como soporte de la participación ciudadana y, consecuentemente, en el arraigo que la psicología ambiental asume como actitud de localismo (Heimstra y McFarling, 1979, p. 118), que, de acuerdo con la percepción satisfactoria del espacio de residencia, es de carácter positivo, como mejor *bujía* para sensibilizar la conciencia ciudadana a favor de la puesta en valor del legado patrimonial tangible e intangible.

ALGUNAS REFLEXIONES Y EJEMPLOS

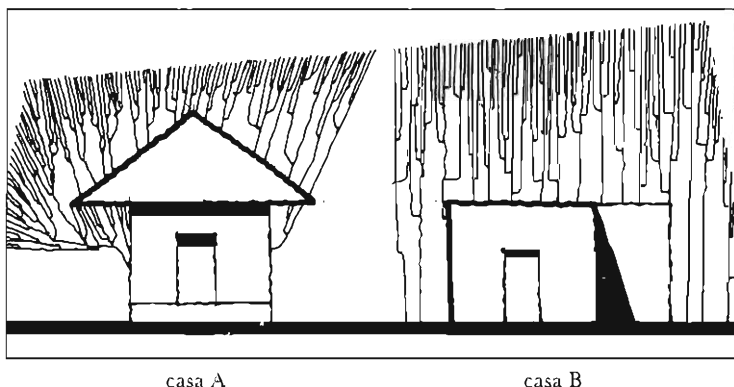
Este apartado se compone de algunos pequeños hallazgos que son ejemplos significativos de las formas de uso y apropiación pertinentes al espacio interior y exterior que he conseguido a través de la investigación cualitativa que realizo como observador participativo y cuasi participativo. Un ejemplo se refiere al ritual cotidiano en el comedor de la casa, otro a un aula, y uno más al espacio comercial de un restaurante y respecto al espacio exterior, incluyo casos de apropiación del espacio público de la calle y la plaza.

EL NIDO FAMILIAR DE LA CASA

La casa, como la iglesia, es un universo que se convierte en concepto simbólico, y es identificado como tal por sus formas arquitectónicas sintetizadas iconográficamente en el interior de las personas. Así, por ejemplo, el Esquema A muestra una síntesis gráfica que no sería identificada como casa por las personas del altiplano, igual que el Esquema B que sería impensable como casa para personas del trópico.

Para los efectos de esta exposición, la casa es el espacio privado por excelencia, en el que, como señala Baudrillard (1990, p. 13), cada espacio y mueble ostenta una carga simbólica compartida por la familia que es creada y recreada mediante la repetición de comportamientos predecibles

Esquema de fachadas. Concepto formal de la casa



de acuerdo con el marco que regula y garantiza la permanencia de la familia como institución. La casa es depositaria de una regionalización categorizada interior-exterior, delante-detrás, femenino-masculino, íntimo-social, límites que asume no sólo quien la habita sino también el visitante común. Interior-exterior es un límite inscrito dentro del perímetro de la casa, cuyo afuera puede o no ser extensión del adentro de la casa.

Los límites de la casa están compuestos por regiones espaciales a las que los arquitectos prefieren llamar zonas. Éstas, además de cumplir una función, o mejor aún un rol particular, son portadoras de un aura específica que las identifica; la frecuencia e intensidad de las acciones que les dan razón de ser se encargan de crear y recrear. Esta regionalización o zonificación interior tiene distintas escalas, de ellas me referiré en particular a la que se observa en el comedor. Del mismo modo que cada espacio está constituido por territorios reconocidos, en el comedor

se observa como tales el del padre y el de la madre, de los y las hijas, de otro miembro de la familia, así como algún territorio en vías de ser defendido en su momento o susceptible de ser reivindicado en el caso de una comida que rompe la cotidianidad

La expresión de ese reconocimiento no es fija u homogénea, varía de acuerdo con las características socioculturales de la familia, del tiempo y de la casa. El sexo suele ser elemento de identificación territorial que dispone el decorado y el equipamiento, los muebles y su ubicación, los colores, materiales, etc. Esto es más palpable en los dormitorios y baños de las hijas o hijos.¹³ Aunque es más notorio en la familia tradicional la cocina, que tiene connotación femenina, es un ejemplo de la forma en que el tiempo a través de la frecuencia influye en la libertad de apropiación.

Los espacios sociales son más susceptibles de modificar sus formas de apropiación. Aunque dan cuenta de la existencia del rincón como mi lugar, éste puede ser transferido temporalmente en préstamo, lo que habla del acercamiento de las distancias interpersonales y los afectos igualitarios, que la fiesta, como el carnaval que las reivindica, las vuelve a su naturaleza originaria.

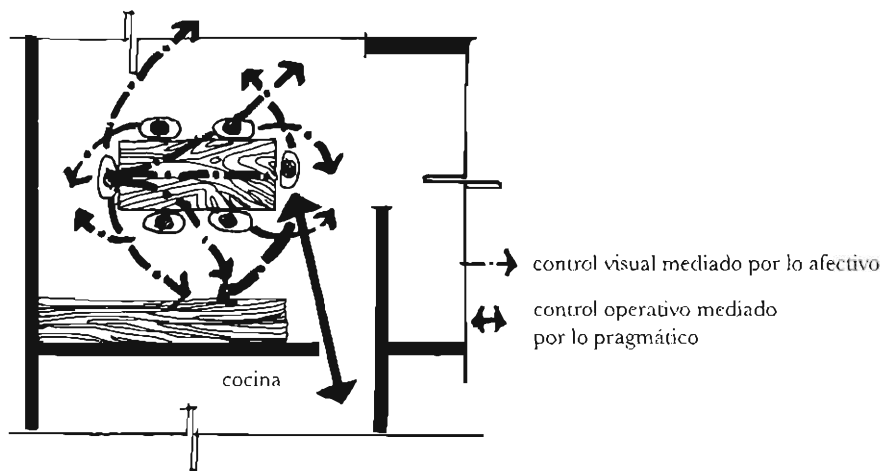
La cocina y el comedor expresan la categoría crudo-cocido y son el asiento del ritual cotidiano de la acción de preparar y compartir en familia. La lectura del ritual familiar de la comida, que es un encuentro cara a cara compartido por los miembros, en el que las distancias aproximan y favorecen el intercambio de afectos y reconocimientos, permite ver la valoración del espacio expresada en territorios, la apropiación y la identidad, y las jerarquías familiares, pues la sintaxis espacial está acotada por el lugar y los objetos. Esto es, que la disposición de las personas en torno a la

¹³ La relación entre apropiación del espacio y sexo es todo un discurso para contar muchas historias. Recuerdo el caso de un baño en la casa paterna de un arquitecto que trabaja en una universidad privada perteneciente a los Legionarios de Cristo. El jefe de familia, un general, hizo colocar un mingitorio (dispositivo territorial), como medida de protección para las hijas.

mesa, que deifica el ritual y signa a los miembros, aunque es un territorio compartido, establece una relación de pertenencia y subordinación, del mismo modo que el escritorio otorga seriedad a las cosas y a los actos, al tiempo que acota la subordinación territorial de los interlocutores.

La mesa del comedor muestra varias cuestiones entrelazadas: la relación de poder (padres-hijos), la endopatía como resultado de una práctica estética consciente o no y la utilización de la idea de perspectiva ambiental, junto con la repetición, que son los factores definitorios de la apropiación, en función de la cual deviene el reconocimiento recíproco, que puede entenderse como perenne. La forma de la mesa y las sillas acentúa el carácter sociopetal demandado por el ritual de la comida. La

Esquema en planta. Ritual de la comida



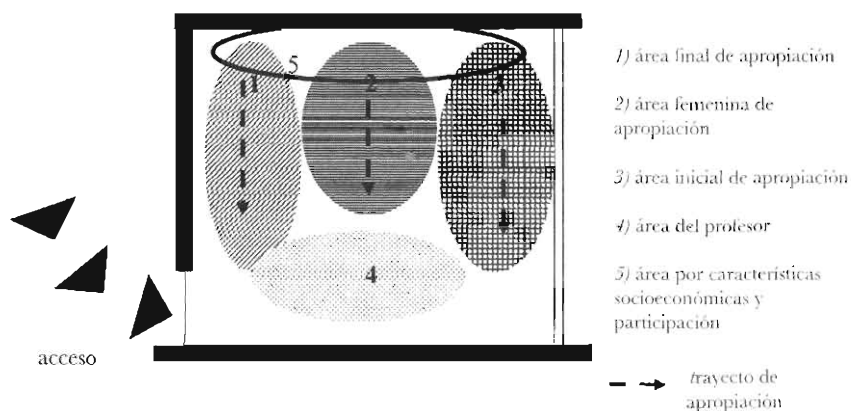
forma rectangular muestra más claramente las jerarquías reconocidas, en tanto que la circular pareciera diluirlas a favor de una mayor libertad y camaradería. Esto es porque la forma de la mesa y los lugares de los

miembros influyen en la interacción personas-espacio, porque se ha estudiado (Canter, 1978, p. 125) que el ángulo influye en la distancia cara a cara, que es la que mejor asiste a la interacción.

REVISIÓN DE IMÁGENES DEL AULA, CASCARON ESCOLAR

El aula a la que me refiero es un espacio con características físicas de estrechez y con pocos atributos formales, común en las escuelas del sector público, con pleno apego al funcionalismo crematístico. Es el producto de una manera estandarizada de subdivisión espacial que consigue parcialmente su función, sin ninguna atención adicional de tipo espacial, a pesar de corresponder a una obra arquitectónicamente plancada. Estas condiciones influyen en la apropiación y la identidad que se manifiesta con un reconocimiento del lugar en función del ocupante que es reconocido por él y por los otros. Si bien la apropiación está muy acotada por lo pragmático, se puede ver, en ocasiones, una débil relación empática estudiantes-aula. La territorialización no suele expresarse más allá de un leve cuidado por la limpieza inmediata, así como por marcas gráficas sobre las mesas y, a veces, en el pizarrón.

Esquema en planta de aula. Apropiación por preferencias espaciales



La preferencia por los espacios que muestran los alumnos no es fija, varía de acuerdo con la actividad, sexo y condiciones meteorológicas. Al parecer la distancia alumno-profesor determina las preferencias de acuerdo con el turno de acceso. Las primeras mesas en ocuparse son las del área 3, situadas en línea paralela a las ventanas, con un trayecto que va del fondo hacia el frente, con lo que se establece con el área del profesor un ángulo mayor que las mesas del frente que ocupan primero las mujeres, dejando una mesa de reserva entre ellas y el profesor. Las mesas del área 3, paralela al muro de la puerta, es la última en ocuparse siguiendo un trayecto similar al anterior del fondo hacia el frente; invariablemente la ocupan los varones. Aunque no aparece verbalizada con claridad en las afirmaciones de las y los alumnos, la ocupación espacial evidencia una preferencia, y en consecuencia una apropiación que deviene un territorio cuya lucha por defenderlo implica llegar temprano a clases. Así, quienes ocupan el área 3 afirman que lo hacen por la luz de las ventanas, sin que les asignen a las vistas ninguna relevancia; además, afirman que les es indiferente la presencia de excremento de palomas en el repisón exterior, lo que parece denotar que la condición aparente de preferencia queda definida sólo por la distancia con el pizarrón y el profesor.

Las tres áreas de apropiación por preferencias del aula coinciden con el número de áreas por sexo: dos masculinas, cuyos ocupantes dentro de la zona cambian de ubicación, y una tercera femenina, cuya frecuencia de ocupación es invariable. Por último, podría hablarse del área 5 de apropiación por preferencias según las características socioeconómicas y de participación en clase, localizada al fondo, en el muro paralelo al pizarrón.

Este ejemplo de la apropiación del aula muestra la práctica estética como un reto a favor de la sensibilidad por parte del practicante, mediante la cual potencia las condiciones ambientales de un espacio sin

atributos aparentes. Me parece que el ejemplo reafirma dos cuestiones: por un lado que el papel de la práctica estética es una actitud existencial de carácter crítico que la ensoñación romántica no obnubila; por otro que la práctica estética es una forma incluyente de afrontar la realidad, potenciar y vigorizar las cualidades de un espacio sin atributos, a partir de sus contradicciones y conflictos.

EL ENCUENTRO A CUBIERTO

Este ejemplo recoge resultados de observaciones realizadas un domingo en la tarde en el espacio comercial de una cafetería (La Selva),¹⁴ situada en una esquina frente a la plaza de Tlalpan.

Los domingos por la tarde representan la mayor presencia de personas de ambos sexos. La mayoría son jóvenes y adultos de máximo 60 años. El estrato socioeconómico de los jóvenes es relativamente homogéneo: un arreglo personal desaliñado (moda “povera”), ropa de marca que publicita la exclusividad y cigarros Camel. Sus edades oscilan entre 17 y 25 años, casi en su totalidad estudiantes de bachillerato o licenciatura. Los adultos son de tres tipos: oficinistas, comerciantes y con un aparente nivel de ilustración mayor.¹⁵ Las preferencias espaciales guardan relación con las características mencionadas, sin embargo, por extensión sólo incluyo las pertinentes a las edades y el sexo.

¹⁴ Menciono el nombre del café por dos cuestiones relevantes, una que me parece merecer un trabajo de investigación aparte es su naturaleza exitosa encarnada en un creciente número de sucursales tanto en el D.F., el interior del país y en el extranjero, y la otra, por su pertinencia con el tema, pues me parece que es un espacio comercial en vías de consolidación como un hito comercial de carácter referencial e identitario entre cierto sector de la juventud de la ciudad de México, al que reconocen y en el que se reconocen como grupo e individuos.

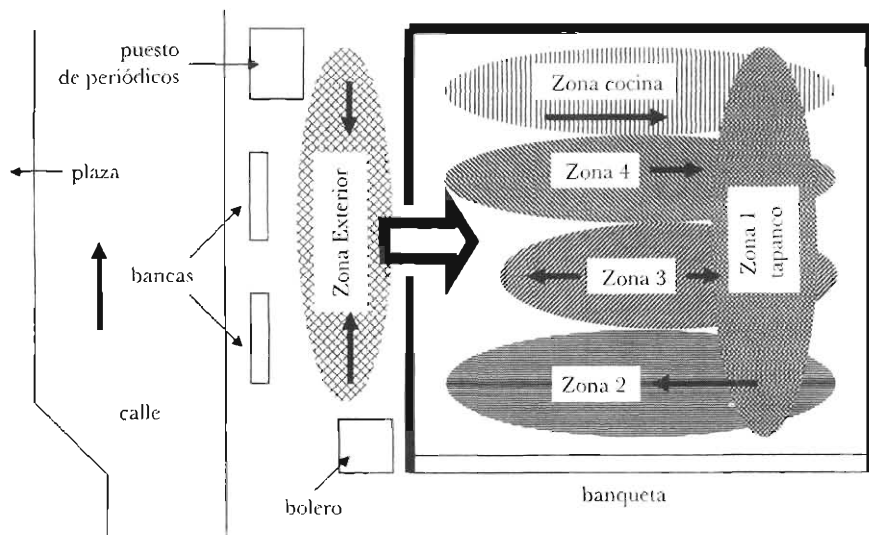
¹⁵ “Viene mucho intelectual”, comenta la administradora, una ingeniera de Chapingo que forma parte de las once accionistas de la firma.

La cafetería tiene un total de 28 mesas distribuidas en una planta baja y un tapanco. De acuerdo con las preferencias espaciales, que es lo que importa aquí, hay cuatro zonas diferenciales, tres interiores, con 18 mesas que comparten las instalaciones de cocina y sanitarios en planta baja y seis en el tapanco, y una exterior en los portales con cinco mesas con una valoración espacial decreciente de la esquina al extremo, como puede verse en el esquema de zonificación. De las tres interiores los jóvenes, en pareja o en grupo, que forman la población mayoritaria, suelen esperar en las bancas externas antes que ocupar una mesa afuera, no así los adultos (de ambos sexos). La zonificación por preferencias del interior es de acuerdo al siguiente orden de ocupación: en primer lugar el área del tapanco, luego la franja periférica de las ventanas paralela a la calle; después el área del centro y en último lugar, la franja periférica paralela a la cocina.

Las dos zonas de mayor preferencia parecen evidenciar la idea posesiva espacial de mi rincón a través de dos motivaciones antagónicas de acuerdo con la perspectiva visual. Una es como lugar panóptico, es decir, un espacio de control visual periférico que permite ver desde ahí a los otros sin importar ser visto por ellos; y otra, como una reserva espacial desde la cual se desea no ser visto ni tampoco ver a los otros. Las mesas del frente del tapanco, así como las de la zona exterior, decrecientemente desde la mesa de la esquina hasta la del extremo, ejemplifican el primer caso. Mientras que las mesas del fondo del tapanco, en primer lugar, y las del fondo de la planta baja, corresponden al segundo. Habrá una expresión más en las mesas del área del centro, que sólo son ocupadas ante la espera como opción. Al estar rodeadas de miradas no ofrecen la misma quietud al *umwelt* que las mesas confinadas.

Las preferencias espaciales que se expresan en la zonificación ponen de relieve una valoración territorial categorizada, en interior-exterior, arriba-abajo y centro-periferia, y expresan una correspondencia con el

Esquema en planta de cafetería. Zonas de apropiación por preferencias espaciales



tiempo, la motivación como actividad, el sexo y la edad, tal como se recoge en el esquema de zonificación y el cuadro de abajo, en el que se sintetiza la relación espacio-personas según la frecuencia: interior-jóvenes-ambos sexos, exterior-adultos-hombres, arriba-jóvenes-parejas, abajo-adultos-hombres, centro-adultos-mujeres, periferia-jóvenes-hombres.

En cuanto a la perspectiva ambiental y la motivación, las zonas ofrecen valoraciones diferenciales. Las más significativas son las mesas del exterior, junto con las localizadas en el área de ventanas, decrecientemente del frente hacia el fondo. La perspectiva ambiental que permiten las mesas del exterior es más rica en sensaciones y emociones, dada su vinculación con atmósferas en constante variación térmicas, olores, sonidos, movimientos de personas, animales y vehículos. El descenso de temperatura es más perceptible fuera, marcado por el paso del viento y la masa de

Cuadro. Correspondencias entre categorías (límites), actividad, sexo y edad

categorías (límite)	actividad					sexo		edad	
	charlar	leer	flirtear	estar al pendiente	otra	femenino	masculino	jóvenes	adultos
interior	x	x	x	x	x		x	x	
exterior	x	x	x	x	x	x	x	x	x
arriba	x	x	x	x	x				
abajo	x	x	x	x	x	x	x		
centro	x	x	x	x	x	x			
periferia	x	x	x	x	x	x	x	x	
total	6	5	4	3	6	4	6	4	3

calor que se disipa más rápidamente. El olfato recibe aromas de café, lociones y sudores, de grasa para calzado, tinta de imprenta, frituras vecinas, tañidos de campanas de la iglesia y del reloj de la delegación, entre músicas y voces, murmullos y pitazos, acelerones, gorjeos y ladridos. Esta atmósfera es distinta en las mesas del interior y su masa de calores y olores casi homogenizados por el aroma del café y el humo de cigarrillos, murmullos y risas y el zumbido vaporoso de la cafetera.

LA CALLE Y LA PLAZA

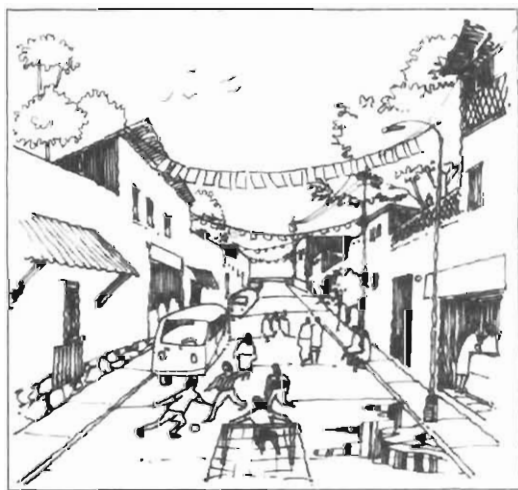
La calle y la plaza son un binomio inseparable del espacio público de toda ciudad.¹⁶ Como espacios públicos ambas son cristalización de tiempo, luchas, sueños, amores y recuerdo compartidos. Por separado cada una tiene distintas connotaciones en la sintaxis urbana. La calle condensa las

¹⁶ Con relación a la calle y la plaza véase Guzmán (2001b).

condiciones diferenciales de carácter cultural y social del sector urbano donde se sitúe. La calle de una colonia periférica, a diferencia de una residencial, no es sólo un espacio de tránsito, es extensión del espacio privado de la casa. En ella, los límites los establece la convivencia de las personas, junto con el perfil también distinto de los edificios que se erigen o se asientan allí. El rol de la calle de la colonia residencial es distinto al de la popular. El auto y el anonimato fijan las condiciones porque la presencia del viandante es casi nula. Aquí, el aspecto y la limpieza son tributos al paso del viento y el vacío.

La calle de la colonia popular, en cambio, de acuerdo con el tiempo del calendario y el reloj, se la apropian las personas no los autos. Las personas imponen el ritmo a los desplazamientos y a la velocidad de los autos al caminar por el arroyo. En el arroyo juegan y trabajan las personas, lo mismo que se encuentran en la fiesta o en el duelo. La calle así es un conjunto de sedes y foros inscritos en el espacio por la parada del saludo lejano, hasta la charla y el chisme. La calle muestra socialmente

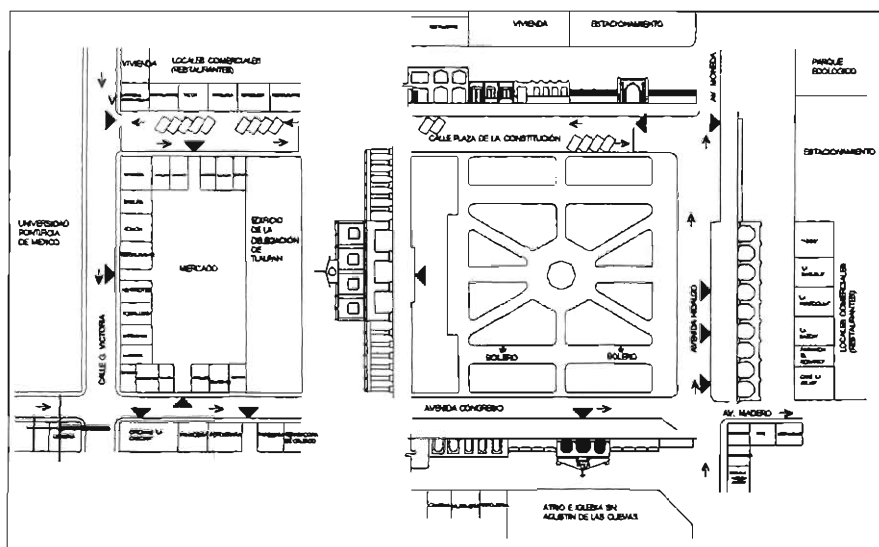
Esquema en perspectiva. Calle popular: formas de apropiación y sedes



las etiquetas del marco de convivencia de acuerdo con el tiempo. Es emblema en piedra de historias compartidas, a la vez que reúne y evoca es registro del miedo y el conflicto. Físicamente, es paso entre el lleno que conforma la casa y el vacío del que nació la plaza. La calle nos muestra y refleja la vida de los otros o al menos parte de la vida que se desea ser vista. Además de verse, la calle se oye y se huele, se sufre o se goza, porque es campo de batalla; de seducción o repulsa. Es foro donde el cuerpo retoma lo que el cerebro omite. Por eso, la calle es el ámbito esencial que reclama a la práctica estética como necesidad habitual para dignificar la cotidianidad y hacer insumisas nuestras almas ante la inseguridad, el temor, la inequidad e iniquidad que aquejan la vida urbana.

La plaza, por su parte, es el espacio del espectáculo de la vida de toda ciudad. Ahí se escenifican las obras de las presencias, de las no presencias y de las ausencias. La plaza está campeada por la soledad o por el abigarramiento de las almas. Es el espacio del nosotros por excelencia: espejo que

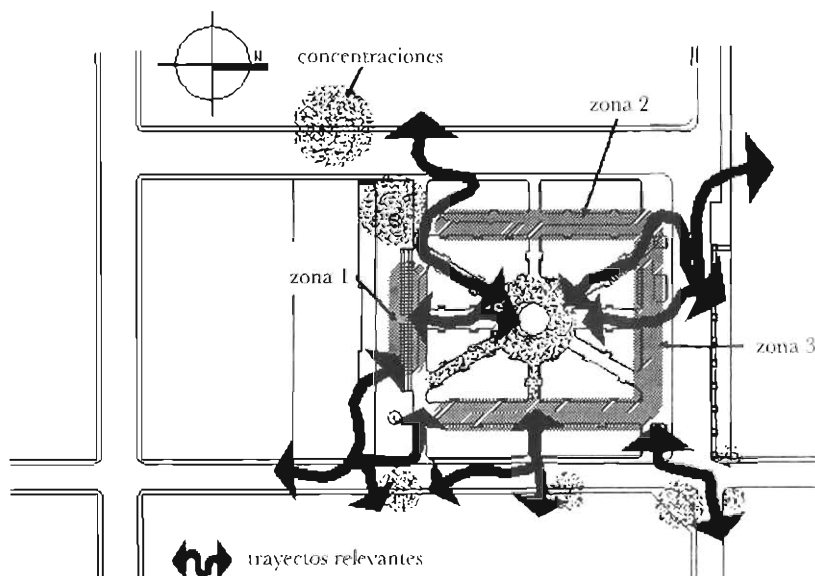
Plano. Plaza de la Constitución de Tlalpan



conjuga el yo con el nosotros. Su carácter abierto y descubierto es permisivo aun del exceso. Tal es la naturaleza democrática y tolerante de la plaza.

La plaza de Tlalpan es un ejemplo vivo que muestra su historia desde el vacío del que surge, merced a la traza en damero impuesta en la Colonia, hasta los hitos, construcciones y personajes que la pueblan. Como se observa en el plano, está flanqueada por tres calles en las que se erigen las edificaciones típicas de toda plaza que se respete. Al norte una zona comercial con portales, al sur las oficinas delegacionales —con portales también—, al oriente una fila de casas y comercios y al poniente la iglesia y atrio del convento del siglo XVII. En el plano se marcan con puntas de flecha oscuras los accesos que dan idea de los destinos de trayectos más significativos. En forma de estrella de cuatro picos se indican los foros de acción o sedes de las concentraciones de las personas según sus preferencias espaciales.

Esquema en planta de la plaza. Zonas por preferencias espaciales



En el esquema de zonas por preferencias espaciales se muestran las formas como las personas se apropian de la plaza los domingos por la tarde. Es una segregación inscrita en el espacio que muestra la correspondencia físico-social, de acuerdo con las actividades de las personas, mediadas por la motivación y el consumo.

Son tres zonas: la 1, al sur, es la más extensa, compuesta sobre todo por jóvenes de ambos sexos, de un estrato socioeconómico predominantemente bajo. La actividad principal que los convoca es la actuación de mimos alternada con la ejecución musical. El papel del espacio como apoyo sociopetal aquí es evidente; la escalinata paralela a los portales delegacionales funciona como tribuna y la delimitación del prado como límite frente al cual se desarrolla la acción convocante. La zona 3, al norte, la constituyen los comensales y parroquianos de las mesas externas de los restaurantes; los portales moldean una perspectiva ambiental al funcionar como transición visual, olfativa, auditiva y sinestésica, que vincula el adentro y afuera, sin detrimento del carácter sociopetal de cada una de las mesas. La zona 2, en forma de “U”, se localiza en los andadores oriente, poniente y sur; en el primero se realizan actividades manuales para jóvenes y niños, y en los otros actividades de compra-venta de artesanías. Se observa una fricción heterogénea de los estratos alto, medio y bajo, sin preponderancia evidente de edades y sexo. Las sombras de los laureles de la India del andador oriente favorecen las actividades mencionadas, mientras que la dimensión del andador permite una mayor afluencia de compradores. Se advierten sedes diversas en torno a las bancas y los boleros, así como las casetas telefónicas y el quiosco. Son sedes que congregan a grupos de personas que comparten distancias, mediante el intercambio de la charla, miradas y olores, envidias y sueños, críticas y elogios, timidez y arrogancia (Bourdieu, 2000, p. 132) como estrategias de ampliación del espectro de la amistad y la conquista.

Pero las zonas no agotan los límites de la plaza, porque al moverse a su alrededor las personas la redimensionan y enriquecen. Al desplazarse hacia distintas sedes que convierten en foros de acción compartidos o territorios competidos, según sea el caso: la banca, el turno, el quiosco o el escalón de mejor visibilidad. Cruzan la calle y regresan a competir por una banca para comer sus papas fritas a la francesa con catsup; otras vuelven de la paletería La Michoacana. Las campanas avisan la llegada de los puestos de antojitos que se instalan frente a la entrada al arrio, de las hermanas de Tejupilco y sus elotes asados, del vendedor de tamales oaxaqueños, su bote y su bicicleta; del paso apresurado de las monjas rumbo a misa y de los coches que asumen la lentitud del cobro de los polis del estacionamiento que obliga a frenar a la fila frente al café de La Selva, cuyos aromas no conjuran al desesperado que suena el claxon con fiereza y prepotencia, como muestra de conflicto que pareciera no dejar emerger con mayor intensidad la fiesta del domingo.

ALGUNOS COMENTARIOS ADICIONALES

Con el presente texto he intentado compartir cuestiones que juzgo sin melancolías como apremiantes para conocernos y reconocernos. En especial sobre el tema de la identidad, que en estos tiempos *pus*, de fácil desencanto y pérdida de referentes, tiene un papel prominente debido a los movimientos asimétricos que impone el proceso de constante aculturación; y sobre la práctica estética a la que entiendo como soporte viable y enriquecedor de la experiencia urbana, y como instrumento para amoldar lazos de reciprocidad solidaria mediante la búsqueda y el encuentro de la belleza, que habrá de llegar a ser un derecho consagrado en la normativa constitucional cuando deje de considerársela como si fuera un asunto *obsceno*, al cual darle la vuelta es mejor.

La identidad, en tanto necesidad de reafirmación del ser y la autoestima como de comprensión con quienes se comparten los significados y emociones, junto con el sentimiento de pertenencia a un espacio y a éste como parte de uno. La identidad como una forma de aproximarse a la potenciación del conocimiento y reconocimiento de lo local, y activo papel dentro del proceso mundializador. Esto es, conocer y reconocer lo local no sólo como estrategia opositora, sino porque conocernos y reconocernos en lo local es esencial para la apropiación del nosotros y para optimar la asimilación ineludible del enfrentamiento con la presencia ajena. De ahí que conocimiento-sentimiento sea condición de posibilidad que favorece la convivencia, pero sobre todo la apropiación de lo externo por ser un agente que moldea y vigoriza para el cambio en las relaciones entre las personas en y con el espacio.

La práctica estética es una apuesta por la recuperación de los espacios por parte del ciudadano común. Busca que las acciones diarias rejuvenezcan y con ello rejuvenezcan gozosamente los ámbitos conocidos, traduciéndolos, mediante su apropiación, en lugares reconocidos posesivamente como mi rincón. Para la práctica estética lo importante no es entender las razones que nos mueven a reconocerlos como tales, sino el goce que proporciona su apropiación. Lo verdaderamente importante de la práctica estética es su naturaleza solidaria que se expresa en hacernos comprender que los espacios nos son, al tiempo que les somos, esenciales. Porque somos el espacio en que estamos y estamos en el espacio en que somos, la práctica estética es caminar la ciudad, no obstante la inseguridad y las dificultades que muestra como pista de steeplechase, viviéndola críticamente sin dejar de sentirla. La práctica estética es la mejor forma de leer, conocer, reconocer, comprender y sentir la ciudad, a la vez que leerse, conocerse, comprenderse, reconocerse y sentirse a sí mismo.

Como despedida dejo un propósito confeso: potenciar la práctica estética y la perspectiva ambiental como instrumentos a favor del secreto

goce que procura la interacción de las personas en y con el entorno. La práctica estética como pulsión muy cercana a las ideas de Shopenhauer que apostaba por el goce estético como única esperanza de sufrir el mundo, y de Heidegger, Bachelard y otros a los que me adhiero, que apuestan a favor de la belleza como una nueva vía ética. Sobre todo en tiempos en que el bien aparece más distante y fugaz, en tanto que la belleza dentro del horizonte amplio que permite la perspectiva ambiental puede mostrarse insospechadamente más próxima y volverse así pretexto de vecindad compartida con todo aquel que se contenta con el seductor goce del sentir juntos el espacio.

BIBLIOGRAFÍA

- Ackerman, Diane, *Una historia natural de los sentidos*, Barcelona, Anagrama, 1992.
- Amerlinck, Mari-Jose y Fernando Bontempo, *El espacio construido y la antropología: introducción a su estudio interdisciplinar*, México, CIESAS, 1994.
- Aragonés, Juan Ignacio y María Amérigo, *Psicología ambiental*, Madrid, Pirámide, 1998.
- Arnheim, Rudolf, *Nuevos ensayos sobre psicología del arte*, Madrid, Alianza, 1989.
- Augé, Marc, *Los "no lugares". Espacios del anonimato*, Barcelona, Gedisa, 1993.
- , *El sentido de los otros*, Barcelona, Paidós, 1996.
- , *El viajero subterráneo, un etnólogo en el metro*, Barcelona, Gedisa, 1987.
- Ashton, Dore, "Notas sobre cómo percibir la ciudad", en *La ciudad, concepto y obra*, VI Coloquio de Historia del arte, México, UNAM, 1987.
- Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo, 1987.
- Baudrillard, Jean, *El sistema de objetos*, México, Siglo XXI, 1990.
- Borja, Jordi y Manuel Castells, *Local y global, la gestión de las ciudades en la era de la información*, Madrid, Taurus, 1998.
- Bourdieu, Pierre, *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- Escalante Gonzalbo, Paloma, "Nuestra ciudad, nuestra cultura, nosotros mismos", en *Cuicuilco*, núm. 15, México, ENAH, 1999.

- Fernández Alba, Antonio, *La metrópoli vacía*, Barcelona, Anthropos, 1990.
- García Canclini, Néstor, *Consumidores y ciudadanos, conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo, 1995.
- Giddens, Anthony, *Sociología*, Madrid, Alianza, 1989.
- Goffman, Erving, *Relaciones en público, microestudio del orden público*, Madrid, Alianza, 1979.
- Gropius, Walter, *Alcances de la arquitectura integral*, Buenos Aires, La Isla, 1963.
- Guzmán Ríos, Vicente, *Lineamientos normativos de imagen urbana en espacios públicos*, México, Gobierno del D.F., Secretaría de Desarrollo Urbano y Vivienda (SEDUVI), 2000.
- , *Perímetros del encuentro: plazas y calles tlacotalpeñas*, México, UAM-Xochimilco, 2001a.
- , *Espacios exteriores, plumaje de la arquitectura*, México, UAM Xochimilco/ Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2001b.
- , *El lenguaje silencioso*, México, Alianza / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.
- Hall, Edward T., *La dimensión oculta*, México, Siglo XXI, 1983.
- Hernández Rosete, Daniel, “Cultura y vida cotidiana. Apuntes teóricos sobre la realidad como construcción social”, en *Sociológica*, México, UAM Azcapotzalco, 2000.
- Hoffmann, Odile y Fernando I. Salmerón (coords.), *Nueve estudios sobre el espacio, representación y formas de apropiación*, México, CIESAS/ORSTOM, 1997.
- Maffesoli, Michel, *El tiempo de las tribus*, Barcelona, Icaria, 1990.
- , *El conocimiento ordinario*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- , “Genealogía de la cultura, en Chijú, A.”, en *Sociología de la cultura*, México, UAM Iztapalapa, 1995.
- , “Posmodernidad e identidades múltiples”, en *Sociológica*, México, UAM-Iztapalapa, 2000.
- Maltese, Conrado, “La ciudad: ¿es posible un modelo crítico?”, en *La ciudad concepto y obra, op. cit.*
- Meumann, E., *Sistema de estética*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1947.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957.

- Moles, Abraham A., *Teoría de los actos, hacia una ecología de las acciones*, México, Diana, 1983.
- Montaner, Josep Maria, *La modernidad superada*, Barcelona, Gustavo Gili, 1998.
- Norberg-Schulz, *Existencia, espacio y arquitectura*, Barcelona, Blume, 1980.
- Portal Arios, María Ana, *Ciudadanos desde el pueblo*, México, UAM Iztapalapa, 1997.
- , “Diversas perspectivas en la construcción teórica de la identidad: una bibliografía básica”, en *Alteridades* núm. 2, México, UAM Iztapalapa, 1991.
- , “La identidad como objeto de estudio de la antropología”, en *Alteridades* núm. 2, México, UAM Iztapalapa, 1991.
- y Salles Vania, “La tradición oral y la construcción de una figura moderna del mundo de Tlalpan y Xochimilco”, en *Alteridades*, México, UAM Iztapalapa, 1998.
- Rapoport, Amos, *Aspectos humanos de la forma urbana*, Barcelona, Gustavo Gili, 1978.
- Rupert de Ventós, Xavier, “Ciudad y orden”, en *La ciudad, concepto y obra*, op. cit.
- Sabato, Ernesto, *La resistencia*, México, Seix Barral, 2000.
- Sartori, Giovanni, *Homo videns. La sociedad teledirigida*, México, Taurus, 2000.
- Sennet, Richard, *Vida urbana e identidad personal*, Barcelona, Península, 1975.

EL ESPACIO DESDE LA SEMIÓTICA DE PEIRCE

JUAN MANUEL LÓPEZ RODRÍGUEZ*

MARCO INICIAL

Espacio es aquello que me contiene a mí y a aquellos (o aquello) que desde su alteridad generan mi identidad. Las alteraciones sufridas hasta hoy por este concepto, generado por Aristóteles, no han cambiado de manera sustancial la definición. La conceptualización de espacio ofrece, implícita y forzosamente, tres ideas: tiempo, relación e identidad. Un espacio determinado se establece en la relación entre continente y contenido, o entre dos puntos; pero en forma simultánea conlleva una representación de tiempo: viejas construcciones, espacios “agradables” o “desagradables”, recuerdos históricos o familiares, cultos religiosos o relaciones laborales, presencia del arte o del poder económico o político.

La elaboración de la identidad se produce a través de un proceso de selección en el tiempo y en el espacio. Tanto si es por inclusión como si es por exclusión, la identidad tiene relación con el espacio. Podemos afirmar que los casos más claros de reafirmación de identidades suceden al ver

* Profesor del Departamento de Evaluación y Diseño del tiempo, UAM-Azcapotzalco.

amenazado el espacio, ocasión en que aparece siempre toda una tipología de símbolos históricos que se proyectan como un imaginario social. La recuperación de la memoria histórica social está de manera directa ligada al espacio, como éste lo está al tiempo histórico. Lo anterior se proyecta sobre las identidades colectivas como sobre las individuales, generando, a partir de esa memoria histórica, una conciencia histórica.

Si consideramos a la identidad como un resultado de la integración del ser social con su tiempo-espacio (entre otras cosas), empieza a perfilarse el papel determinante que juega el espacio para efectos de dicha identidad. Esta idea siempre estará asociada con los conceptos de territorio, patria, nación, estado o provincia, ciudad, barrio, etc., aglutinada por todos aquellos símbolos que aluden a ese espacio, y que nacen, se desarrollan y desaparecen en él.

Una mutación de espacio conlleva una de identidad. En cambio, una apropiación tanto física como simbólica de nuestros espacios significa una autoafirmación de nuestras identidades, a condición del cumplimiento de ciertos requisitos de participación e identificación con las normas y valores establecidos.

Así planteado, pareciera que cada espacio tendrá un significado diferente según cada usuario (de acuerdo a la interpretación desde el marco de las identidades individuales). Más difícil se nos tornará su análisis si partimos de que yo, contenido en ese espacio contenedor, debo formar parte integrante de la observación, puesto que estamos ante un caso en que el observador es de la misma naturaleza que su objeto. Castells reafirma este criterio cuando nos dice:

Comencemos pues por el espacio. He aquí algo bien material, elemento indispensable de toda actividad humana. Y, sin embargo, esa misma evidencia le arrebatada toda especialidad y le impide ser utilizado directamente como categoría en el análisis de las relaciones sociales. En efecto, el tiempo, como el espacio, son dos magnitudes físicas que no nos dicen nada como tales, sobre la relación social expresada o sobre su papel en la determinación de la mediación de la práctica social. Una sociología del espacio no puede ser más que el análisis de

determinadas prácticas sociales dadas sobre cierto espacio, y por tanto sobre una coyuntura histórica... Así pues, desde el punto de vista social no hay espacio (magnitud física pero entidad abstracta en cuanto práctica) sino un espacio-tiempo históricamente definido, un espacio construido, trabajado, vivido y practicado por las relaciones sociales.¹

Por ello intentaremos proponer un acercamiento primario a alguna de las posibles estructuras significativas del mismo, desde los marcos de la semiótica.

NIVEL SINTÁCTICO, PRAGMÁTICO Y SEMÁNTICO

La teoría de la arquitectura entra en el campo de la semiótica por el camino de la retórica. Son Vitrubio y Palladio, durante el Renacimiento, quienes buscan un lenguaje idóneo para esta disciplina; el resto busca en general un acercamiento a la teoría y el análisis a partir de analogías. El estudio del espacio se realiza desde el campo de lo metafórico. Transcurrirá mucho tiempo para librarse de lo que se manejaba como *analógico* en su lenguaje.

En nuestro siglo se abren de manera paulatina otras posibilidades que sentarán las bases al estudio semiótico del espacio. La primera de ellas es planteada por Morris, quien, a partir de los escritos de Peirce, marca tres niveles de análisis: el sintáctico, el semántico y el pragmático, sobre los que mucho se discutió y que, a pesar de su indudable utilidad semiótica, aún no están con claridad aplicados a nuestros estudios.²

Estos tres niveles, de singular utilidad en el análisis de un proceso en el cual el espacio funciona como signo, serían resultado de una serie de relaciones nacidas de los tres correlatos clásicos, o sea, de las relaciones

¹ Castells, M., *La cuestión urbana*, México, Siglo XXI, citado por Ana Ma. Portal en *Identidad, ideología y ritual*, México, UAM Iztapalapa, 1992.

² Morris, C. *Signification*, International Encyclopedia of Unified Science, University of Chicago Press, 1946.

triádicas que implica la semiosis (estos tres correlatos son: el vehículo signico o signo propiamente dicho; el *designatum* u objeto, y el intérprete). La semiosis, por tanto, puede abstraerse en tres relaciones diádicas a las que hemos llamado niveles, y que son, respectivamente, la dimensión semántica de la semiosis, o sea, aquello que hemos llamado el nivel semántico, que es la relación de los signos con los objetos a los que son aplicables (que produciría el significado); la dimensión pragmática de la semiosis, que hemos llamado el nivel pragmático, que se produce en la relación de los signos con los usuarios (la práctica y lo práctico de los signos); y la dimensión sintáctica de la semiosis, que hemos llamado nivel sintáctico, y que se produce en la relación formal de unos signos con otros.

Para entender el nivel sintáctico diremos que es todo aquel a través del cual se estudian las relaciones del signo con otros signos, o sea, la sintáctica. Morris³ lo define con una palabra: “implica”, dando a entender que esta relación estudia todas esas relaciones “implicadas” por el signo y entre los signos (sintáctica). El nivel semántico está en la relación del signo con el nivel de la significación o del intérprete, y según nuestro autor es aquel que “designa” o que “denota” (semántica). Y el nivel pragmático que se produce en todas las relaciones en las que se practica el signo es aquel que “expresa” (pragmática).

MODELO DE LAS CINCO FUNCIONES

En el Primer Congreso Internacional de Semiótica organizado por la IASS (Internal Asociation of Semiotic Studies), celebrado en Milán, en 1974, Broadvent presentó una ponencia con el título “Building Design as an Iconic Sign System”, citada después por Tudela y Pellegrino.⁴ En dicho

³ Morris, C., *Fundamentos de la teoría de los signos*, Barcelona, Paidós, 1985.

⁴ Tudela, F., *Arquitectura y procesos de significación*, México, Edicol, 1980; P. Pellegrino, *The Semiosis of Space*, Guadalajara, vi Congreso Internacional de Semiótica, 1996.

trabajo aparece un modelo para el análisis del espacio que Broadvent bautiza con el nombre de “modelo de las cinco funciones”, las cuales son: 1) creación de espacios contenedores de actividades humanas; 2) filtro ambiental; 3) símbolo cultural; 4) actividad económica; 5) perturbación del ambiente exterior. Aparece, dentro de las cinco “funciones”, una propuesta, la tercera, “símbolo cultural”, que es la que nos conduce a una dimensión cultural ideológico-semiótica. Elementos tales como “solemne”, “triste”, “antiguo”, “cerca”, “lejos”, “grande”, “reducido” no son en exclusiva *proprios* del espacio, sino resultado de determinantes nacidas en la cultura, la identidad y la ideología del usuario de dicho espacio.

Algo que pudiéramos llamar propiamente una “lingüística arquitectónica” aparece en Italia a fines de los cincuenta del siglo XX. Entre sus propuestas a tratar como elementos del lenguaje están: 1) delimitativos de planta (pisos); 2) de contención lateral (muros); 3) de cubrimiento (techumbres y cúpulas); 4) autónomos de soporte (columnas); 5) de conexión vertical (escaleras); 6) de comunicación entre espacios (puertas y ventanas); 7) elementos de “cualidad” (decoración, mobiliario, etc.); y así sucesivamente.

De lo aquí mencionado podemos obtener dos conclusiones: la necesidad de “ordenación simbólica” que aparece en forma recurrente, y de la que podemos deducir, por tanto, que es una posibilidad de acercamiento semiótico al análisis del espacio. La otra, más complicada, no radica en el espacio propiamente dicho, sino en el usuario, y para que un acercamiento a éste estuviera relacionado con la semiótica habría que considerar elementos como “identidad”, “cultura” e “ideología”. Valenzuela Arce para el estudio de las identidades señala que “Las identidades se constituyen en la acción social y se refrendan en el ámbito simbólico; son formas de pertenencia, de adscripción, que se construyen dentro de sistemas específicos de relaciones sociales, con las que se definen, se identifican y se confrontan los miembros del grupo con los diferentes rostros que asume la

otredad o alteridad”.⁵ Surge aquí la cuestión de fondo para la semiótica: las relaciones entre los planos de la expresión (objetos en el espacio) y los planos del contenido (objetos del ámbito simbólico).

EXPRESIÓN Y CONTENIDO (SIGNIFICANTE Y SIGNIFICADO)

El problema principal que tienen los trabajos sobre semiótica del espacio hasta hoy es que en apariencia se circunscriben sólo al plano de la expresión, por lo que presentan toda una serie de dificultades en el análisis del plano del contenido; aunque en los últimos ocho o diez años, sobre todo, se han dado pasos en ese sentido que han abierto el camino de esta nueva rama de la semiótica.

Como sabemos, el plano de la expresión es la designación que hace Hjelmslev del significante saussuriano. El significante es uno de los dos elementos que constituyen la semiosis. Se necesitan dos “magnitudes” a fin de producir la manifestación semiótica, que son el significante y el significado.

Podríamos decir, en un primer acercamiento, que el significante es el vehículo portador del significado, e indisolublemente ligado a él como una de estas dos “magnitudes”. De lo anterior deducimos que dicho significante consta, o debe constar, de cierto aspecto “material” que nos sugiere una posibilidad de clasificación en razón a su “sustancia”, entendida esta última como “sustento” o “sustentante” del significado. Esta sustancia siempre irá ligada a otro elemento en el plano de la expresión: se trata de la forma. Aunque estos dos elementos: sustancia y forma, son propiedades también del plano del contenido.

Si el plano de la expresión es aquello a lo cual se circunscriben, en general, los estudios de la semiótica del espacio, lo que deberá atraer

⁵ Valenzuela Arce, J. M., *Decadencia y auge de las identidades*, México, Plaza y Valdés, 2000.

nuestra atención será el plano del contenido. Esta incidencia en los aspectos de la expresión es debida a que estos estudios se han desarrollado de manera básica a partir de las teorías de la arquitectura, que se construyen en razón del análisis del objeto arquitectónico, o sea, de las expresiones manifiestas dentro del espacio en el que se instalan los objetos edilicios y se mueven las personas.

Los recientes trabajos de Josep Muntañola, en Barcelona, Pierre Pellegrino, en Ginebra, y Alexandros Ph. Lagopoulos, en Atenas, entre otros, iniciados con probabilidad por las investigaciones de César Janello con su teoría de la delimitación espacial —presentada por primera vez en 1984 en el Tercer Congreso Internacional de la Asociación Internacional de Estudios Semióticos en Palermo, después de trabajar con Greimas en un seminario llevado a cabo en 1979—, han conducido, en últimas fechas, a la separación entre lo que sería una semiótica de la arquitectura y lo que podemos considerar una semiótica del espacio.

Insistimos, el problema que se nos presenta para un primer acercamiento a esta semiótica es encontrar alguna forma de análisis del plano del contenido, o, dicho en términos saussurianos, a la significación del espacio.

Quizás uno de los autores que más se haya acercado a este análisis del plano de la expresión y del plano del contenido, desde las propuestas de Hjelmslev, haya sido Mark Gottdiener en 1995 (en *Postmodern Semiotics*, Oxford, Blackwell), en cuyo texto, sin embargo, no se aplica en forma específica al análisis semiótico del espacio. Aún así, sus aportaciones a la arquitectura, la ciudad, la moda, los centros comerciales, la cultura de masas, la raza y el género no dejan de ser *aportaciones* interesantes, abren posibilidades a nuestro estudio.

Este problema requiere de una serie de procedimientos sincrónicos, propios del análisis de los objetos que conforman el espacio, además de los cuales habría que verificar los elementos diacrónicos que se relacionan

de manera directa con nuestro objeto en lo concerniente al desarrollo histórico del espacio a estudiar, a los aspectos culturales en que se ha involucrado o al uso mismo, y lo relacionado con la afirmación o pérdida de identidades del espacio como de quienes le usan; lo que de seguro nos llevará a contemplar otros aspectos que no están relacionados con el campo de la semiótica del espacio, pero que consideraríamos necesarios para una clara conceptualización.

Bajo esta óptica intentaremos la decodificación que nos presenta un espacio. Podemos “leerlo”, interpretar sus signos, describirlo y si no en todas, por lo menos en una gran mayoría de las facetas que nos presenta, nos lo podemos “apropiar”, identificándonos con él y en él. Para que se pudiera hablar de una “lectura” no sería suficiente la “apropiación” de los signos que lo integran; hay que establecer el sistema de relación que existe entre unos signos y otros para que la “lectura” condujera a un significado completo, y no de signos básicos e independientes, en forma aislada. Habría que tratar de construir un “texto” (generar un tejido) en el sentido de crear una sintaxis con los elementos encontrados. En cualquier caso de “lectura” de un espacio urbano vamos a encontrar dos alternativas: el “creado”,⁶ producto de una cultura que incide en determinados procesos de identidad; el que se construirá a partir de la combinación de signos en ese proceso sintáctico que iremos haciendo al “leerlo”. El primero es un espacio empírico. El segundo es teórico y hay que elaborarlo, para el cual se necesita un firme conocimiento de los signos que conforman el primero.

El individuo está contenido en el universo, igual que el universo está contenido en el individuo, en un diálogo constante. Si entendemos el espacio como la “extensión del individuo”,⁷ podemos encontrar sus límites en

⁶ Ruiz Moreno, L., *Santa María Tonantzintla, el relato en imagen*, México, Conaculta, 1993.

⁷ Garrón, C., “El espacio como esencia y el espacio como modelo”, en *Proyecto de semiótica*, Barcelona, Gustavo Gilli, 1978.

la topología íntima de ese “individuo”, construida a partir de una serie de experiencias y emociones vividas. Las fronteras de un espacio estructurado desde esa “topología íntima” del sujeto serían señaladas por su imaginación, entendida ésta como una posibilidad constructora de realidades. El sujeto ordena el universo (su universo) a partir de elementos simbólicos: dominio, sumisión, poder, tranquilidad, privacidad, fiesta, descanso, propiedad, pertenencia y otros similares, todos ellos términos aplicados a ese espacio, convirtiendo los símbolos en metáforas (recordemos que la raíz griega de metáfora tiene que ver con el cambio de “lugar”). La estructura mítica del espacio reencarna en los significados culturales, posibilitando la mimesis.⁸ Pero esta estructura mítica hace su aparición sustentada por los elementos físicos y presentes que conforman la sustancia externa del espacio (columnas o muros, plazas o valles, calles o panteones).

El espacio es construido por el sujeto a partir de una mezcla de “razón” que le convierte en concepto, y de “conciencia poética” que lo conforma de acuerdo a realidades: una primera, a la que podríamos llamar de reconocimiento, nace en el “descubrimiento” de lo conocido y lo aprendido; y la otra, que también parte de la sustancia externa del espacio, de los “referentes” y “significantes”, pero que es más opaca en el exterior e intensamente luminosa en el interior del sujeto. Adquiere mayor relevancia en lo alegórico, en la metáfora, en esa lucha de revelación y ocultación donde lo emocional es prioritario. A esta segunda le llamaremos realidad desconocida. “La carga afectiva y emocional de un lugar no es tal vez tan inherente como parece a su configuración material... Es realmente el sujeto que mira y no el objeto mirado el que revela la armonía o la belleza, la intimidad o la inmensidad de un espacio”, dice Wünenburger.⁹

⁸ Urban, W. A. señala, en *Lenguaje y realidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1952: “El paso entre el símbolo y metáfora se produce cuando tratamos de encontrar el contenido ideal y no lo podemos expresar más que de una manera”.

⁹ Wünenburger, J. J., “Lo imaginario en la filosofía francesa contemporánea”, en *Espacios imaginarios*, México, unam, Facultad de Filosofía y Letras, 1999.

Sin embargo, no hay ninguna garantía de que los espacios representen la seguridad de una apreciación estética que pueda figurar en un mapa. La sustancia externa, referente, campo de la expresión o como quiera que le llamemos, está ahí, y podemos trabajar sobre ella. No así sobre la otra, desconocida e íntima del sujeto.

Es probable que en un primer intento hubiera necesidad de limitarse a establecer una organización espacial, un marco semiótico, en el cual se pudieran propiciar las teorizaciones y los análisis de las (o la) culturas e identidades urbanas, encontradas en un espacio determinado para intentar acercarse a su significado. Para ello deberemos introducir dentro de nuestras preocupaciones al hombre como productor-consumidor de espacio, lo cual implica la participación de todos sus sentidos (visual, táctil, térmico, acústico), al igual que otros factores menos fáciles de analizar, como pueden ser conceptos de poder, estética, cotidianidad, religión, historia, y todos aquellos que llevan los signos a una categoría indicial como icónica y sobre todo simbólica, que son causa de la producción de múltiples significados entre los sujetos y los objetos (en los cuales se refleja todo un universo de valores) que ocupan dicho espacio.

SINTAGMA Y PARADIGMA

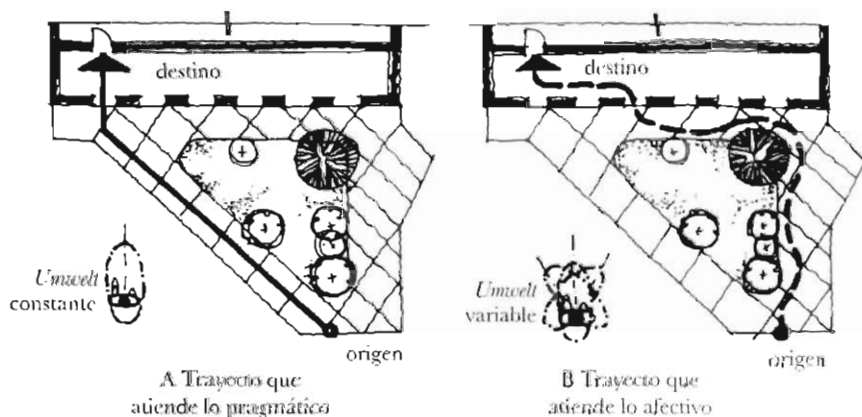
Los ejes de selección cruzados con los ejes de combinación

Aquí la única posibilidad de un trabajo semiótico es el estudio de la articulación, conformada por las posibilidades paradigmáticas en su encuentro con las posibilidades sintagmáticas, como en el caso de la poesía.

Nuestra alternativa para llegar a una posible semiótica del espacio nacerá, entonces, de una propuesta en dos vertientes: una actividad descriptiva-analítica de los signos que lo conforman, y otra actividad que podríamos llamar interpretativa-constructiva, para llegar así a una deconstrucción significativa del espacio. Este proceso se conoce en semiótica como el

cruzamiento entre los ejes de selección con los ejes de combinación o, dicho en términos de Jakobson, es el encuentro de los paradigmas (nivel paradigmático) con sus diversas posibilidades sintagmáticas (nivel sintagmático), cuyo cruzamiento, entre otras cosas, es determinante en la función poética. En un espacio como el Zócalo, el Palacio Nacional no es sólo eso, sino implica símbolo de poder máximo (paradigma) que, además, únicamente puede estar ahí emplazado, rodeado de los edificios del poder eclesiástico y del poder de la ciudad, y cargado de historia (sintagma).

Esquema en planta. Lo subjetivo en los trayectos y el *Umwelt*



En el primero de los casos, o sea en lo que concierne al análisis y búsqueda de paradigmas, se exige un riguroso esfuerzo científico, mientras que las propuestas relacionadas con la parte sintáctica será más especulativo. Esto supone la búsqueda constante de un equilibrio entre ambos, en la cual está siempre presente el peligro de que uno pueda traicionar al otro. Incluso remitirnos de manera exclusiva a la descripción del espacio seleccionado para su estudio forma parte del trabajo teórico. No podemos poner el acento sólo sobre los objetos de conocimiento, aislando los

diferentes signos uno a uno, porque una posición así nos podría llevar a un trabajo descriptivo; pero tampoco podemos poner ese acento sobre el sujeto que conoce, porque estaríamos prefiriendo la interpretación a la significación. Ninguna de las dos complementa a la otra, sino que se relacionan en una actividad estructuralmente binaria.

Para atacar el problema desde el campo de lo sintagmático, haciéndolo de manera simultánea en el plano de la expresión y en el del contenido, habría que trabajar tanto en las formas como en las sustancias, de tal manera que el proceso sintagmático nos permita ir elaborando, actualizando y reuniendo toda una serie de sistemas (¿lenguajes?) diferentes. En cuanto al plano del contenido (en sus formas y sustancias también), los sintagmas pudieran irse definiendo a través de la generación de símbolos contenida en (o derivada de) vertientes como identidad, cultura, etcétera.

En lo que respecta al trabajo en el terreno paradigmático, el asunto se complica de manera notable, puesto que casi cualquier espacio urbano presenta una cantidad enorme de información con relación a sus edificios, plazas, calles, sus diferentes presencias fijas, transitorias y cambiantes y, sobre todo, su topologización del tiempo. Aquí habrá que recurrir a infinidad de convenciones clasificatorias, con el riesgo constante que implica cualquier sistema paradigmático mixto.

En toda la propuesta anterior vamos a encontrar de manera constante ciertas coincidencias con lo que sugieren los iniciadores de la semiótica del espacio citados antes, sobre todo en el caso de Pellegrino,¹⁰ quien dice: “I shall begin with Kant’s proposition that the space is the *a priori* form of our external senses”, y a partir de esto entra al camino del índice, el icono y el símbolo peirceanos.

Dependiendo de la discusión de las ideas aquí vertidas, la gran interrogante queda planteada en lo que Greimas explica como única presencia concebible de la significación, que es:

¹⁰ Pellegrino, P., *op. cit.*

su manifestación a través de la “sustancia” que engloba incluso al hombre: lo que llamamos el mundo sensible se convierte así en el objeto, sin exclusión de ninguna de sus partes, de la búsqueda de la significación: el mundo se revela, en su conjunto y en sus articulaciones más pequeñas, como una virtualidad de sentido, a condición de que sea sometida a una forma por lo menos mínima. Por obra de esta forma, la significación puede introducirse bajo todas las apariencias sensibles. Detrás de los sonidos, de las imágenes, de los olores y de los sabores, sin que por ello esté en ellos en cuanto puros soportes informes de nuestra percepción formadora.¹¹

De aceptar esta definición, la significación debe entenderse como algo que tiene que ser construido, y no tanto como algo inmanente al objeto.

PEIRCE: REPRESENTAMEN, OBJETO E INTERPRETANTE

Un acercamiento a las tricotomías

Una de las múltiples posibilidades que ofrece la semiótica para el análisis del espacio parte de la semiótica de Peirce. Es harto conocida la triangulación que realiza este autor,¹² a quien Tudela llama “el padre de la semiótica moderna”, para explicarnos el signo, dividiéndole en *representamen*, *objeto* e *interpretante*. El *representamen*, que a veces le llamará *fundamento (ground)*, nos dice que es algo que, para alguien, representa o se refiere a algo en algún aspecto o carácter. Se trata del *signo propiamente dicho*, que va a estar en lugar de algo a lo que llamaremos su *objeto*. El *signo* representa al *objeto* o al *conjunto de objetos* a que se refiere. *Objeto* es aquello acerca de lo cual el *signo* presupone un conocimiento para que sea posible proveer alguna información adicional sobre el mismo. El *interpretante* en Peirce es más complicado, a pesar de que Jakobson le simplifica haciéndole coincidir con *significado*. Sin embargo, para su autor, el *interpretante* es aquel que traduce una unidad signifiante de una semiótica a otra. Es

¹¹ Greimas, A., *Du Sens*, París, Seuil, 1970.

¹² Peirce, Ch. S., *La ciencia de la semiótica*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1986.

quien establece la conexión entre la expresión y el contenido, al hacer complementarios al enunciador y al enunciado.

El signo se dirige a alguien en cuya mente crea: *a)* un signo equivalente; *b)* un signo más desarrollado; *c)* un signo de otro tipo. El signo creado es el interpretante del primero y es mediador entre el objeto y el intérprete. Dice Merrell: “Todos los signos son interpretados sólo en términos de otros signos, y esos en términos de otros, y así *ad infinitum*”.¹³

Cada representamen está relacionado con tres cosas: fundamento, objeto e interpretante. Así la ciencia de la semiótica tendría tres ramas: la primera es la gramática especulativa. Dice Peirce: “Nosotros podemos llamarla gramática pura, y tiene por cometido determinar qué es lo que debe ser cierto del representamen para que pueda encarnar un significado”. La segunda rama es la lógica propiamente dicha; es la ciencia de lo que es cuasi-necesariamente verdadero de los representámenes de cualquier inteligencia científica con el fin de que puedan ser válidos para algún objeto, esto es, para que puedan ser ciertos. Vale decir, la lógica propiamente dicha es la ciencia formal de las condiciones de verdad de las representaciones. A la tercera rama Peirce le llama retórica pura, imitando la modalidad de Kant de conservar viejas asociaciones de palabras al buscar la nomenclatura para las concepciones nuevas. Su cometido consiste en determinar las leyes mediante las cuales, en cualquier inteligencia científica, un signo da nacimiento a otro signo y, en especial, un pensamiento genera otro pensamiento.

De lo anterior se puede inferir la influencia de las corrientes filosóficas de la baja Edad Media en los planteamientos de Peirce. El *trivium* medieval, síntesis de todo el conocimiento de aquella época, se encerraba en tres disciplinas: gramática, lógica y retórica. A partir de ellas nuestro filósofo plantea las vertientes de la tríada signica bajo el nombre de correlatos, en los cuales se basa para describir sus famosas tricotomías. Primero,

¹³ Merrell, F.; *Semiótica de Ch. S. Peirce*, Venezuela, Universidad de Zulia, 1998.

segundo y tercer correlatos, son, obviamente, representamen, objeto e interpretante.

El Primer Correlato [dice Peirce, refiriéndose al que corresponde al representamen] es, de los tres, aquel que se considera de naturaleza más simple, constituyendo una mera posibilidad si uno cualquiera de los tres es de esa misma naturaleza y no llegando a ser una ley, a menos que los tres, en su totalidad, sean de dicha naturaleza. El Segundo Correlato (que corresponde al objeto) es, de los tres, aquel que es considerado como de complejidad intermedia, de modo tal que si dos cualesquiera de los otros son de la misma naturaleza –sean ambos posibilidades, existencias reales o leyes– entonces el segundo correlato es una existencia real. El Tercer Correlato (que corresponde al interpretante) es, de los tres, aquel que es considerado como de naturaleza más compleja; es una ley siempre que alguno de los otros lo sea, y no es una mera posibilidad a menos que los tres lo sean.¹⁴

Sobre cada uno de estos tres correlatos (cada uno de los extremos de su triángulo signico), construirá Peirce sus famosas tricotomías, que son las diferentes características del signo en cualquiera de los tres correlatos señalados de representamen, objeto e interpretante. En cada uno de esos correlatos aparecen tres tricotomías (nueve en total), que nuestro autor las clasifica dentro de tres categorías:

Primero, según que el signo sea una mera cualidad (cualisigno), un existente real (sinsigno) o una ley general (legisigno); segundo, según que la relación del signo con su objeto consista en que el signo tenga algún carácter en sí mismo (ícono), o en alguna relación existencial con ese objeto (índice), o en su relación con el interpretante (símbolo); tercero, según que su interpretante lo represente como un signo de posibilidad (rema), como un signo de hecho (dicente) o como un signo de razón (argumento).

Más adelante los explica detenidamente: nos dice que un cualisigno es una cualidad que es un signo. “No puede actuar como signo hasta que no es formulado, pero la formulación no tiene relación alguna con su carácter en tanto signo”.

¹⁴ Peirce, Ch. S., *op. cit.*

Un sinsigno (la sílaba “sin” se toma para significar que es “único, única vez”, a partir de los términos ingleses *simple*, o *single*) es una cosa o un evento real y verdaderamente existente. Para ser *single* lo será sólo a través de cualidades específicas, sólo suyas (*single*). Un legisigno es una ley que es un signo. Una ley establecida generalmente por los hombres. Todo signo convencional es un legisigno, pero no al revés.

No podemos olvidar lo que ya se había señalado en el sentido de la relación de esta primera tricotomía, situada en el campo del representamen, con su antiguo antecedente en el *trivium* medieval: la gramática. Es el espacio señalado por Peirce para lo que podemos llamar la “composición” del signo. Cualisigno, sinsigno y legisigno al aparecer en la tricotomía que asigna Peirce al área (al correlato) del fundamento, entran en el área de la gramática pura, en la que, lógicamente, cada uno de sus elementos tiene sus cualidades (qualisigno), es único (sinsigno, *single* o *simple*) y responde a leyes (legisigno) tales como la sintaxis, que coadyuvan a su comprensión.

La tricotomía correspondiente al segundo correlato, el que ocupa el objeto, está conformada por icono, índice y símbolo. Cualquiera de los tres puede ser considerado signo, o sea, un signo puede recibir cualquiera de los tres nombres. Un icono es un signo que se refiere al objeto al que denota meramente en virtud de caracteres que le son propios y que posee, exista o no tal objeto. Sin embargo, a menos que haya en realidad un objeto tal, el icono no actúa como signo. Cualquier cosa, sea que fuere cualidad, individuo existente o norma, es icono de alguna otra cosa, en la medida que es como esa cosa (la tan discutida categoría del parecido del icono a la cosa real que representa) y en que es usada como signo de ella.

Un índice es un signo que se refiere al objeto que denota en virtud de ser afectado por aquel objeto. El índice exige la copresencia del objeto al que hace referencia. En la medida en que el índice es afectado por el objeto tiene, forzosamente, alguna cualidad en común con él y es en

relación con esa cualidad como se refiere a él. El índice, por tanto, será portador de un significado único, o sea, será monosémico.

Un símbolo es un signo que se refiere al objeto que denota en virtud de una ley, de una norma o una costumbre. Ésta es nacida de una asociación de ideas generales que operan de tal modo que son la causa de que el símbolo se interprete como referido a dicho objeto. El símbolo es, por tanto, de carácter general (un tipo general); no sólo es general en sí mismo, también el objeto al que se refiere es de naturaleza general (o generalizante, una “especie de”).

En el caso de esta segunda tricotomía sabemos que es la que aparece en el área que ha comparado con la lógica. Recordemos que nos señala Peirce que esa lógica se entenderá como la ciencia de lo que es cuasi-necesariamente verdadero, de los representámenes de cualquier inteligencia científica con el fin de que puedan ser válidos para algún objeto, esto es, para que puedan ser ciertos. “La lógica propiamente dicha es la ciencia formal de las condiciones de verdad de las representaciones”.

Una tercera tricotomía señala las posibilidades de que un signo pueda ser llamado rema, dicente o argumento. El rema es un signo que, para su interpretante, se entiende como representación de su objeto sólo en sus caracteres. Es aquel signo que, para su interpretante, es de “posibilidad cualitativa”. Se entiende que representa tal o cual clase de objetos posibles. Es la representación de la posibilidad. ¿Por qué la representación de posibilidad? Porque al no capacitarnos para una decisión (sentencia, acción) sólo pueden despertar sensaciones (emociones, estados de ánimo). El rema es un signo que en la relación signo-interpretante se entiende como predicado, tal como “es rojo”, “es el enamorado”, etc. Se llama remática a una interpretación si no se puede determinar de manera definida una designación (de tipo icónico, indicativo o simbólico). El rema, según Bense,¹⁵ está a caballo entre el “concepto” y el “predicado”.

¹⁵ Bensen, Max, *La semiótica*, Barcelona, Anagrama, 1975.

Un signo dicente (*dicent*) para su interpretante representa a su objeto con respecto a la existencia real. Es aquel signo que en la relación signo-interpretante es “capaz de ser afirmado”. Dice, como su nombre lo indica, algo acerca de su objeto. Informa acerca de él lo verdadero o falso. La interpretación dicéptica comporta un juicio o una actuación del interpretante.

Un argumento es la posibilidad de establecer la verdad de una proposición a partir de una premisa. El argumento retiene su significado completo, y su peculiaridad reside en el modo de significar decir esto es afirmar que su peculiaridad reside en su relación con el interpretante.

Al igual que los dos anteriores, al situarse en el campo del interpretante esta tricotomía nace, según dice Peirce, de la retórica pura, la cual explica diciendo que “imitando la modalidad de Kant de conservar viejas asociaciones de palabras al buscar la nomenclatura para las concepciones nuevas. Su cometido consiste –continúa diciendo–, en determinar las leyes mediante las cuales, en cualquier inteligencia científica, un signo da nacimiento a otro signo y, especialmente, un pensamiento origina otro pensamiento”.

Bástenos por ahora con este rudimentario acercamiento a Peirce para establecer una posibilidad de análisis del espacio desde este autor. Debido a lo aparentemente rígido de sus encaillamientos para la interpretación del signo, nos veremos en la necesidad de abrir tantas variantes como sean necesarias, en razón a los mil significados distintos que puede tener algo tan difícil de interpretar como el espacio, aplicando para ello una construcción tan complicada como su teoría del signo.

UNA PROPUESTA DE ANÁLISIS DEL ESPACIO DESDE LAS TEORÍAS DEL SIGNO DE PEIRCE

Para iniciar este intento debemos pensar en un espacio acotado que hemos decidido usar bajo la categoría ficticia de “objeto de nuestro análisis”, en la inteligencia de que la instancia a la que Peirce llama objeto no es

referida a un objeto del mundo, sino a un *objeto de la percepción*. Para ello propongo dos ejemplos diferentes: uno será el Zócalo, como plaza de armas y centro de la ciudad. El otro será Plaza Satélite, *mall* mercantil, aunque tiene también lugares de esparcimiento y alimentación. De funcionamiento esencialmente político uno, el otro, comercial. En ambos casos el usuario es múltiple, y la apropiación de esos espacios responde a infinidad de intereses diferentes.

Iniciando nuestro acercamiento desde el representamen, que sería, según algunos autores, el signo propiamente dicho o el vehículo significante, encontramos en primera instancia los elementos de cualidad, o sea los cualisignos. La primera cualidad establece diferencias considerables entre uno y otro debido a que la estamos estableciendo por comparación. Vacío y saturado, parco en coloración y policromático, antiguo y moderno, piedra tallada o cristal y plástico, solemne o festivo.

Frente al sinsigno vamos a encontrar factores de identificación a partir de la individualidad de ambos espacios (por separado) como de cada uno de los elementos que los integran (también en forma individual-*single*). El Zócalo es único en sí mismo, pero además cada uno de sus edificios lo es: catedral o el Palacio Nacional, las diferentes sedes del gobierno de la ciudad o los portales (distintos a los de Santo Domingo, por ejemplo). En el otro caso hay una presencia de signos individuales también, cada uno con su “identidad”, que le dan en conjunto una personalidad única (*single*) a Plaza Satélite, lo que la distingue de otros espacios.

El legisigno—referido a las normas que rigen la presencia y el diseño de ambos espacios— en el caso del centro comercial, las tiendas no observan un orden específico para provocar que el usuario circule en la búsqueda de un determinado establecimiento, viéndose obligado a contemplar los demás (instigación al consumo). En el otro caso no podemos dejar de observar una composición en la que 75% de sus edificios limítrofes representan diferen-

tes clases de poderes civiles o religiosos (el costado de catedral encierra La Mitra, sede del poder eclesiástico de la urbe). De manera independiente de los estilos arquitectónicos que rodean al Zócalo, éste se impone, majestuoso, sobre el usuario. El otro lejos está de imponerse a quien lo visita; por el contrario, debe recibirle de manera informal, casi coloquial e intrascendente. Cada uno de ellos a partir de las leyes (legisigno) que dictaminaron su composición y que, por tanto, determinan su uso.

Estos tres elementos, cualisigno, sinsigno y legisigno, son los que nacen dentro del representamen, que Peirce señala como el área de la gramática pura, y por tanto son los que dan cuerpo y sustento al signo, le dan sustancia, presencia e identidad y poder, a condición que respondan a las reglas de la composición (estipuladas en el legisigno) y que, apenas esbozadas aquí, permiten acercarnos al análisis del signo propiamente dicho.

En cuanto al objeto recordemos que Peirce dice que “es aquello acerca de lo cual el signo presupone un conocimiento para que sea posible proveer alguna información adicional sobre el mismo. Para que algo sea un signo debe ‘representar’, como solemos decir, a otra cosa, llamada su objeto...” En el área del objeto es donde nuestro autor sitúa la segunda tricotomía, conforme a la cual el signo recibirá los nombres de icono, índice y símbolo.

Las características del primero radican en cierta analogía con el objeto representado. El icono debe tener elementos en él que reproduzcan de una forma u otra al objeto. Max Bense entiende una subdivisión de los iconos que ayudará a entender nuestros ejemplos (Zócalo y Satélite) dentro de una posibilidad icónica. Los divide en topológicos, estructurales, materiales y funcionales. Respecto de los funcionales dice que muestran su concordancia con el objeto en cuanto a la función de dicho objeto. (Los iconos, vale la pena repetir, son los signos que significan en razón a cierto parecido con el objeto de la realidad). Recordemos que un icono

no está nunca en una relación completa, sino sólo en una de reproducción parcial, pues todo icono coincide con el objeto que designa sólo en una serie finita de rasgos, que “pueden ser verdaderamente concordantes, pensados, ficticios o interpolados”.

Un signo es un índice en tanto es monosémico y está en co-presencia, dice Peirce, con el objeto indicado. El objeto, tanto en el caso del Zócalo como en el de Plaza Satélite es uno, claro y definido, en su origen. Pero aun cambiando el significado original si se les marca como espacios para una cita, por ejemplo, seguirán siendo índices, puesto que su significado será sólo uno. En el caso del icono Peirce señala ciertas características de semejanza; en el del índice éstas serán de contigüidad. La asociación (la “conexión dinámica”) se establece entre el objeto individual y los sentidos y la memoria del intérprete. Los índices carecen de todo parecido significativo con su objeto, aunque dirigen siempre la atención hacia éste (de ahí la necesidad de su co-presencia). El Zócalo o Plaza Satélite como puntos de referencia en la cotidianidad de la ciudad son índices.

El tercer elemento signico que encontramos en el área del objeto es el símbolo. Del símbolo dice Peirce que en la relación signo-objeto es aquel que designa al objeto independientemente de su parecido o concordancia con él o de las relaciones reales que con éste establezca. El símbolo depende y exclusivamente del interpretante, quien elige una forma convencional para la designación del objeto en el proceso comunicativo. Al no reproducir al objeto ni señalarlo (indicarlo) de manera directa, designa un tipo de objeto no un objeto individual. Los símbolos, por tanto, nacen, se generan y desarrollan en determinados espacios culturales, que podrán ser más amplios o reducidos según la fuerza del objeto representado. El escudo nacional (águila y serpiente) está más extendido en el contexto nacional que el logotipo de la UAM, por ejemplo.

El espacio Zócalo simboliza el centro del país, en el cual está la presencia de los poderes. No representa los poderes en sí mismos, porque éstos

no son representables. A través del escudo episcopal, del escudo nacional o del emblema (escudo) del Distrito Federal hay una representación de algo que sólo se entiende en nuestro contexto cultural. El simbolismo puede extenderse hasta “fragmentos” de los edificios, como las torres de la catedral o la campana de la independencia, que adquieren sentido de simbolización dependiendo sólo del interpretante.

El estudio de los símbolos es quizá la vertiente del signo que más puede enriquecer el estudio de las identidades. Sin embargo, es importante no confundir esta dependencia del interpretante que tiene el símbolo con factores de subjetividad individual o colectiva en la búsqueda de identidades. En el análisis de los símbolos es determinante estar conscientes de que toda subjetividad, y por tanto todo sujeto interpretante, sólo puede darse por las vías de la ínter y la transubjetividad, esto es, por la presencia de la otredad.

Si el icono, el índice y el símbolo nos están representando “lo que es” el objeto en sus relaciones con la realidad, en este enfrentamiento entre interpretante y verdad, colocaríamos esta tríada en el campo de lo que Peirce llamó en su momento, haciendo coincidir sus estudios del signo con las raíces medievales del *trivium*: lógica pura.

Llegamos así, dentro de los tres elementos que constituyen al signo (objeto, representamen e interpretante), al campo del interpretante. Dentro de las relaciones del estudio del signo con el *trivium* medieval, Peirce nos sugiere que esta última tríada es la de la retórica pura, imitando la modalidad de Kant de conservar viejas asociaciones de palabras al buscar la nomenclatura para las concepciones nuevas. En esta tríada encontraremos tres elementos llamados rema, decisigno o signo dicente y argumento.

El rema es lo que representa las apariencias. Es “lo que aparenta y abre la posibilidad de dar carácter al signo en sí mismo”. Es, la vertiente que más nos acerca a la relación del signo con el interpretante. Es conocida la réplica de la Plaza de San Marcos de Aguascalientes que se construyó

en la tercera sección de Tlatelolco. Parece ser la Plaza de San Marcos y sin embargo no lo es (está en otro sitio, se ha saturado de delincuentes y su limpieza deja mucho que desear, sobre todo después de los tianguis sabatinos y dominicales de Tepito). A diferencia de esta placita, el Zócalo o Plaza Satélite representan lo que son. Debemos entender que la función del rema radica en un fenómeno de representación de ser, ya que de otra manera corremos el peligro de interpretar al objeto como signo de sí mismo, lo que no se pretende en este caso. El rema es el predicado en el proceso de significación. (Esto es el Zócalo porque, o esto es Plaza Satélite puesto que...). Al dar carácter al signo el rema no es ni verdadero ni falso. Si entendemos los signos en la relación signo-interpretante como conexos, entonces el rema deberá caracterizarse como conexo abierto. Los remas no nos capacitan para una decisión (sentencia, acción) ya que sólo pueden despertar sensaciones (emociones o estados de ánimo).¹⁶

El decisigno o dicente es aquella parte del signo encargada de lo que dice. Informa sobre su objeto, dice algo acerca de él. Es el encargado de aclarar las funciones del objeto, en el sentido de aquello que “me dicen” (dicentes). Son los elementos *de ipso* del objeto. ¿Qué me dice a mí, usuario, el Zócalo? ¿Qué me dice Plaza Satélite? Aquí está la respuesta para aquellos detractores de las teorías de Peirce que señalan como defecto la ausencia del usuario.

Para confirmar la presencia del usuario en los análisis de Peirce aparece un último elemento, el argumento, que se produce en la relación entre el interpretante y lo propio del objeto. Es la parte con la cual demostraremos la razón del signo. Es la aclaración del signo en razón a lo que yo, interpretante, interpreto en relación con su objeto. Estamos ante un caso en el que, a través de las posibilidades argumentativas, la identidad del espacio en su relación con el objeto se refleja en mi identidad y viceversa. Es el signo de mayor frecuencia y sólo depende del interpretante, el cual establece las reglas.

¹⁶ Bense, Max *op. cit.*

Las posibilidades analíticas que nos ofrece la semiótica para tratar de entender el espacio no terminan, ni mucho menos, en Peirce. Pellegrino, Lagopoulos, Janello y Muntañola enriquecen las alternativas aquí planteadas. La aplicación de los modelos recientes de Greimas abre también toda una gama de posibilidades. Se mantiene en pie la observación que planteamos al principio: la semiótica del espacio es una disciplina que está por construirse.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguado, J. C. y A. M. Portal, *Identidad, ideología y ritual*, México, UAM Iztapalapa, 1992.
- Andacht, F., *Semiosis, diseño y deseo*, Montevideo, Centro de Diseño Industrial, 1995.
- Augé, M., *Los "no lugares", espacios del anonimato*, Barcelona, Gedisa, 1993.
- Bachelard, G., *La poética del espacio*, Santiago, FCE, 1993.
- Barthes, R., "Semiología y urbanismo", en *La aventura semiológica*, Barcelona, Paidós, 1993.
- Béjar, R. y H. Rosales, *La identidad nacional mexicana*, México, UNAM/Siglo XXI, 1999.
- Bense, Max, *La semiótica*, Barcelona, Anagrama, 1975.
- Búvnoba, T., *Yo también soy. Ensayo sobre la otredad en Baján*, México, Taurus, 2000.
- Castells, M., *La cuestión urbana*, México, Siglo XXI, 1978.
- De Certeau, M., *La invención de lo cotidiano*, México, Universidad Iberoamericana, 1996.
- Garroni, E., "El espacio como esencia y el espacio como modelo", en *Proyecto de semiótica*, Barcelona, Gustavo Gili, 1978.
- Giddens, A., "Space, Time and Regionalization", en *Social Relations and Spatial Structures*, Londres, McMillan, 1985.
- Greimas, A. y F. Courtés, *Diccionario razonado de teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1987.
- Gottdiener, M., *Postmodern Semiotics*, Oxford, Blackwell, 1995.
- Helbo, A. et al., *Semiología de la representación*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981.
- Hjemslev, L., *Prolegómenos a una teoría del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1984.
- Janello, C., *Proyecto de fundamentos para una teoría de la delimitación*, Buenos Aires, FAU, 1983.
- , *Diseño, lenguaje y arquitectura*, Buenos Aires, FAU, 1981.

- Lapoujade, M. N., *Espacios imaginarios*, México, UNAM, 1999.
- López Rodríguez, J. M., *Semiótica de la comunicación gráfica*, México, INBA / UNAM, 1992.
- Lotman, Y., “La semiótica de la cultura y el concepto de texto”, en *Escritos*, 9. México, BUAP, 1993.
- Lyotard, J. F., *Discurso, figura*, Barcelona, Gustavo Gili, 1974.
- Merleau-Ponty, M., *L'oeil et l'esprit*, París, Gallimard, 1964.
- Merrel, F., *Semiótica de Ch. S. Peirce*, Universidad de Zulia, 1998.
- Monsiváis, C., “Identidad nacional, lo sagrado y lo profano”. en *Memoria Mexicana*, México, UNAM, 1994.
- Muntañola, J., “La arquitectura como puente (semiótico) entre naturaleza y cultura”, en *Ensayos semióticos*, México, Asociación Mexicana de Estudios Semióticos / Porrúa, 2001.
- Panofsky, E., *La perspectiva como forma simbólica*, Barcelona, Tusquets, 1999.
- Pellegrino, P., “Semiologie generale et semiotique de l'espace”, en *Ensayos semióticos*, op. cit.

TRAS LA BÚSQUEDA DE LA IDENTIDAD

JORGE ORTIZ SEGURA*

Todas las relaciones humanas han variado: entre amos y sirvientes, entre maridos y mujeres, entre padres e hijos. Y cuando cambian las relaciones humanas, hay un cambio al mismo tiempo en la religión, la conducta, la política y la literatura. Pongámonos de acuerdo en ubicar uno de esos cambios alrededor del año 1910.

Virginia Wolf

Este ensayo pretende indagar la manera en que dos perspectivas de corte cualitativo –el estudio de caso con antecedentes en las sociologías norteamericana y británica y la etnografía con raíces en la antropología social británica– pueden trabajar en el fascinante espacio de la identidad. He basado mi selección en estas dos metodologías tomando en cuenta que cada una de ellas enfatiza un aspecto que a mi juicio es relevante para aproximarse al tema que nos preocupa.

IDENTIDAD

Clifford Geertz en su obra *La interpretación de las culturas* menciona desde la primera página que el concepto de cultura es una herramienta que ha tenido una repercusión de tal magnitud en el mundo de las ciencias sociales que se le puede asociar con “el descubrimiento de la segunda ley de la termodinámica o el principio de la selección natural o el concepto de motivación inconsciente o la organización de los medios de producción”.¹ De modo

* Profesor-investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana.

¹ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1990.

similar podríamos decir que el concepto de identidad ha revolucionado, de nuevo, la manera en que los científicos sociales nos aproximamos a los hechos sociales. A partir de la década de los setenta del siglo XX las ciencias sociales se han visto obligadas a atender la emergencia de fenómenos sociales inéditos, como la sociedad civil, los movimientos sociales y la identidad. El concepto de identidad puede ser utilizado para explicar movimientos sociales que suelen ir desde las reivindicaciones sociales burguesas (las mujeres de Las Lomas protestando ante Los Pinos) hasta reivindicaciones salariales sindicalistas, incluyendo movimientos campesinos, femeninos, religiosos y estudiantiles.

De la Peña² menciona que la identidad social se puede construir desde tres dinámicas no excluyentes: por *pertenencia* a un grupo, red social o marco institucional especialmente situado –como etnias y asociaciones deportivas–, por *referencia* a ideas y valores que trasciendan el aquí y el ahora –como entidades políticas y religiosas– y por *contraste*, es decir, por distinción u oposición a otros.

García Canclini,³ también desde la antropología social, considera que la identidad está estrechamente vinculada con el territorio y la acción: “Tener una identidad sería, ante todo, tener un país, una ciudad, un barrio, una identidad donde todo lo compartido por los que habitan ese lugar se vuelve idéntico o intercambiable. En estos territorios la identidad se pone en escena, se celebra en las fiestas y se dramatiza también en los rituales cotidianos”.

Para Osorio⁴ las identidades constituyen una entidad heterogénea preocupante en el sentido que conviven intereses sociopolíticos diver-

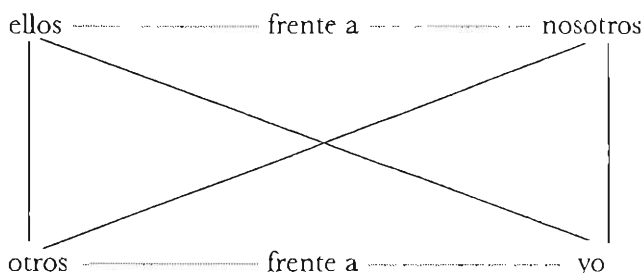
² Guillermo de la Peña y René de la Torre, “Identidades urbanas al fin del milenio”, en *Ciudades*, núm. 22, México, Red de Investigación Urbana, 1994, pp. 24-31.

³ Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, CONACULTA (Los Noventa), 1989.

⁴ Jaime Osorio, *Las dos caras del espejo. Ruptura y continuidad en la sociología latinoamericana*, México, Triana, 1995.

sos y contradictorios. “Por ello cuando se reclama el fortalecimiento de las organizaciones progresistas (sindicales, políticas, eclesiásticas, culturales), se está también convocando a los monopolios televisivos, a los organismos empresariales, las jerarquías conservadoras de la Iglesia, partidos que representan al capital a que ganen una mayor presencia en la sociedad”.

Cuando nos nombramos como nosotros no sólo mencionamos lo que somos, sino lo que podemos ser.⁵ El nosotros es un término que expresa el reconocimiento de una identidad colectiva y sólo tiene sentido cuando se opone a su contrario “ellos”⁶ con base en el siguiente esquema:



En este esquema el nosotros se constituye como construcción social. Castells⁷ menciona que las identidades se constituyen como tal sólo cuando los actores sociales internalizan y construyen un significado en dicha internalización.

Volviendo al esquema anterior el “yo” se construye por oposición a “los otros” y por identificación con un “nosotros”. La identidad es un

⁵ Wisselter, “Contra la identidad”, en *Vuelta*, núm. 298, México, noviembre, 1995.

⁶ Costa Oriol *et al.*, *Tribus urbanas*, Barcelona, Paidós, 1996.

⁷ Manuel Castells, *The Power of Identity*, Nueva York, Blackwell, 1997.

concepto colectivo mas que individual y Pablo Vila⁸ agregaría que es constantemente negociada en relación con los otros en un proceso en el cual sus contornos son continuamente definidos y redefinidos; por tanto conviene alejarse de la peregrina idea de la identidad como una carga genética, como una cosa que el individuo tiene de una vez y para siempre.

Para Pablo Vila las identidades se forman, en parte, a partir de un complejo entrelazamiento de categorías y narrativas identitarias acerca de nosotros y los otros a través del tiempo. Castells⁹ menciona que en las identidades convergen elementos de la geografía, la biología, las instituciones, la memoria colectiva, las fantasías personales y las revelaciones religiosas.

De lo anterior podemos recapitular:

a) Como se señala en el epígrafe de Virginia Wolf las identidades no son estáticas, son el resultado de una interacción entre yo, los otros, nosotros y ellos. No se nace para siempre como miembro de una determinada identidad. A lo largo de nuestras vidas rompemos y nos afiliamos a un buen número de identidades, dependiendo de aspectos sociales, económicos, políticos y religiosos.

b) Las identidades pueden estar vinculadas directamente con un territorio.

c) Aunque se pueden construir por pertenencia, referencia o contraste, la razón de ser de las identidades tiene que ver con un intercambio de significados, lo que remite a la búsqueda de la hermenéutica y la semiótica como herramientas fundamentales.

d) Las identidades se expresan mediante narrativas e historias de vida. Mi identidad está constituida por lo que puedo hablar de ella.

⁸ Pablo Vila, *Construcción de identidades sociales en contextos transnacionales: el caso de la frontera entre México y los Estados Unidos*, <http://www.unesco.org/issj/rica/159/vilaspa.html>

⁹ Castells, *op. cit.*

EL ESTUDIO DE CASO

Nada atemoriza más al hombre que ser tocado por lo desconocido. Se quiere mirar a quien se agarra, se quiere ser capaz de conocerlo o cuando menos de clasificarlo.

Elias Canetti

El estudio de caso es una herramienta de corte cualitativo vinculado con la sociología británica y norteamericana, conforme a dos modelos: el de Responsive Evaluation, desarrollado por Robert Stake en el Center for Instructional Research de la Universidad de Illinois en Urbana, y el de la Illuminative Evaluation, desarrollado en Gran Bretaña por Malcom Parlett y David Hamilton (muy cercano al de la Democratic Evaluation de Barry Mac Donald, del Center for Applied Research in Education (CARE), en la Universidad de East Anglia).

Se ha utilizado en gran medida en la evaluación de procesos educativos, ligado a la búsqueda de respuestas a preguntas como: ¿qué hacen los militantes de un determinado partido político cuando dicen que están estudiando? ¿Cómo es una reunión de alcohólicos anónimos? ¿Qué es lo que en realidad hacen los estudiantes de antropología social cuando dicen que están haciendo trabajo de campo?

Se entiende por estudio de caso una descripción minuciosa de la mayoría de elementos que aparecen en el interior de un fenómeno social dado; esto lleva implícito un trabajo de campo riguroso (asistir a las múltiples manifestaciones del hecho) con observaciones minuciosas, encuestas y entrevistas con el mayor número de participantes.

Stake¹⁰ señala que el estudio de caso tiene a su favor el estar “epistemológicamente en armonía con la experiencia del lector” y que si los lectores de este tipo de reportes son los participantes es necesaria la co-

¹⁰ Robert Stake, “The Case Study Method in Social Inquiry”, en *Educational Researcher*, núm. 7, 1978.

municación al mismo nivel. El propósito del estudio de caso es entender más que teorizar o proponer nuevos conocimientos; entender qué es lo que realmente ocurre cuando un grupo de personas se reúne y constituye una identidad. Los estudios de caso son de gran utilidad en situaciones complejas en las que intervienen varias variables interconectadas y que pueden ser descritas en forma de narrativas.

Erickson¹¹ señala que las narrativas son una aproximación adecuada a los fenómenos sociales. Propone que los investigadores sean cuidadosos en primer lugar con el enfoque: “es necesario partir del individuo y no del grupo social. Es el individuo el que va aprendiendo en una sucesión de momentos presentes dentro de una red de relaciones sociales”. Esto no significa negar la importancia de la sociedad o la cultura sino asumir que el aprendizaje (sigue el ejemplo de la educación) es un intercambio adaptativo y reflexivo entre el medio ambiente y el individuo. Hay que acabar con las descripciones sincrónicas donde los hechos sociales se describen en un tiempo reducido e idealizado prescindiendo del tiempo real. Se requieren narrativas en las que su lectura en voz alta tome tanto tiempo como si la acción estuviera ocurriendo al unísono. Hay que considerar que existe un tiempo antes de que uno aprenda, uno durante el aprendizaje y otro después de aprender.

Erickson recomienda hacer trabajo de campo en nuestros lugares comunes, como los espacios públicos, cargando con la sospecha fenomenológica de “que las cosas no son siempre lo que aparentan ser en una primera mirada”. Añade: “releyendo mi diario de campo de cuando trabajaba en mi salón de clase me encuentro con descripciones de relaciones sociales, de patrones de conversación, del control social; pero casi no encuentro referencias a lo que en realidad se hablaba, el color de los libros, lo que se estaba leyendo en clase, las páginas que habían escrito...”

¹¹ Frederick Erickson, “Taught Cognitive Learning in its Immediate Environments: a Neglected Topic in Anthropology of Education”, en *Anthropology & Education*, vol. XII, núm. 2, 1984.

Los presupuestos básicos de este acercamiento son:

La información está en la interacción social. Similar al Nuevo Periodismo,¹² el mayor esfuerzo consiste en capturar la información en el lugar donde se produce: aula, juzgado, plaza pública. No puede haber ingerencias; es necesaria la presencia del investigador en el lugar de los hechos.

Es indispensable una observación minuciosa. Se parte del supuesto de que lo que se está observando y anotando es una actividad compleja. Hay que anotar con el máximo de detalle el mayor número de elementos observables: personas, diálogos, mobiliario, vestimenta, ruidos, objetos.

La observación es descriptiva. Con papel y lápiz se busca describir la acción social en el contexto en que se da, mediante narrativas diacrónicas, donde personas de carne y hueso, con antecedentes definidos y expectativas reales, en varios contextos dan pasos para llegar a un resultado.

Los datos se analizan inductivamente. En este tipo de investigación no hay hipótesis preestablecidas. Mediante una observación cuidadosa se busca encontrar los diferentes elementos de la interacción social en situaciones determinadas.

Según Erickson¹³ un investigador que intenta realizar un estudio de caso en una situación dada debe dar respuesta a las siguientes preguntas:

- 1) ¿Qué está pasando aquí?
- 2) La acción social que está sucediendo enfrente de mi mirada ¿qué significa para cada uno de sus participantes?
- 3) Esto que está ocurriendo *in situ* ¿qué relación tiene con otros niveles superiores de acontecer social, político y económico?

El estudio de caso tiene ventajas y desventajas. En el primero tenemos la accesibilidad en la lectura a un gran universo de posibles lectores, ya que se evita el lenguaje rebuscado, lo que permite que los diferentes actores

¹² La obra maestra de este género es, sin duda, la magnífica novela de Truman Capote *A sangre fría*.

¹³ Erickson, *op. cit.*

se reconozcan al describir su proceso y su punto de vista con relación a otros. La limitación sería que puede resultar muy costoso pues requiere de personas muy entrenadas en el difícil arte de escribir narrativas.

LA ETNOGRAFÍA

Como la navegación y la jardinería, la política y la poesía, la etnografía es oficio de lugar: trabaja a la luz del conocimiento local.
Clifford Geertz

La etnografía ha servido de valiosa herramienta a psicólogos, economistas, historiadores, trabajadoras sociales, abogados y médicos y ha sido objeto de un reconocimiento cada vez mayor en las diversas comunidades científicas de nuestro país como un método de investigación útil para el estudio de un amplio margen de campo, que va desde la música hasta la medicina, pasando por la religión, la economía, la psicología social, la educación y el género, por mencionar algunos.

La etnografía se convierte en una herramienta fundamental de trabajo cuando el interés del investigador se centra en entender la dinámica social. Se trata de acompañarse de un buen diario de campo y realizar observaciones prolongadas a lo largo de un tiempo determinado previamente. Además hay que incluir entrevistas, realizar descripciones minuciosas de interacciones sociales, lugares y objetos para encontrar lo que el padre de esta disciplina –Malinowsky– llamó “los imponderables de la vida cotidiana”.

Peter W. Wood, en el *Diccionario de antropología*,¹⁴ menciona que la antropología tiene complejas raíces intelectuales en la Ilustración, el descubrimiento europeo de pueblos no occidentales y el surgimiento de las ciencias naturales. Se trata de un género que va desde Heródoto a Marco Polo y los informes de los misioneros, soldados, comerciantes y viajeros de todas clases.

¹⁴ Thomas Barfield (ed.), *Diccionario de antropología*, México, Siglo XXI, 2000.

Palerm¹⁵ considera que el primer etnógrafo profesional americano es el franciscano Bernardino de Sahagún, debido a su capacidad como “ilustrador notable de la inclinación de algunos funcionarios coloniales a tomar en cuenta de manera creciente el punto de vista de los colonizados frente a los colonizadores”. En 1938 la editorial Robredo edita en cinco volúmenes la *Historia general de las cosas de la Nueva España*. El padre Garibay, que presenta la edición realizada años después por Porrúa, menciona: “El fraile genial se adelantó a su época, planeó una indagación directa. Entrevistó a los viejos e hizo que los jóvenes redactaran en lenguas originales las informaciones”.

Esta obra maestra se fraguó en varias etapas: la primera en Tepeapulco, hacia 1548. A lo largo de dos años el fraile se dedica a un trabajo de campo intenso, en el que solicitaba que los antiguos sabios le pintaran y recogieran los datos. En Tlatelolco fue la segunda, donde “juntando a los principales les propuse el negocio de mis escrituras y les demandé me señalaran algunos principales, quienes examinasen y platicasen las escrituras que de Tepeapulco traía escritas”. La última etapa ocurre en el convento de San Francisco el Grande, en 1565, donde durante tres años revisa cuidadosamente sus manuscritos.

Palerm¹⁶ considera el trabajo de Sahagún como una obra maestra y asimila su trabajo al de una red barredora que saca a la luz los elementos de la cultura mexicana. El padre Garibay¹⁷ menciona que “Como obra etnográfica, como obra histórica, como arsenal lingüístico, como monumento literario, no tiene nada igual. Ya no diré la nación mexicana del presente, el continente en toda su complejidad no puede hallar qué poner frente al libro de Sahagún, no para igualarlo, sino siquiera para competir con él”.

¹⁵ Ángel Palerm, *Teoría etnológica*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro. 1987.

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ Ángel María Garibay (ed.), *Historia general de las cosas de la Nueva España. Escrita por Fr. Bernardino de Sahagún*, México, Porrúa (Sepan Cuantos..., 300), 1979.

PERIODO PRESTRUCTURALISTA

Van Velsen¹⁸ sugiere que el largo camino que ha recorrido la etnografía se puede recortar en tres grandes etapas: la primera da cuenta de un largo periodo preestructuralista, donde los investigadores buscan dar cuenta de “las costumbres de diferentes áreas y periodos, mismas que se comparan y yuxtaponen”. Estos investigadores son en su mayoría comerciantes, soldados, misioneros, descubridores, viajeros y aficionados a la ciencia. En este caso los autores intercalan sus lecturas con experiencias pasadas, fantasías personales y experiencias. Como ejemplo baste una cita de Sigmund Freud en *Tótem y tabú*:¹⁹

Muchos autores han rehusado adscribir a la concepción de la comida totémica importancia alguna, alegando que no resulta confirmada por la observación directa de los pueblos en plena fase totémica. Pero Robertson ha citado varios casos en los que la significación sacramental del sacrificio parece indudable, como por ejemplo los sacrificios humanos de los aztecas y otros que recuerdan las condiciones de la comida totémica, tales como los sacrificios de osos en la tribu de los ouataouks de América o las fiestas de los osos entre los ainos del Japón. Frazer relata detalladamente estos casos...

En esta cita milagrosa, donde el padre del psicoanálisis le da un renglón a nuestros ancestros mexicanos, se desprenden tres cuestiones: a) la comida totémica es relevante, b) los aztecas realizaban sacrificios humanos y c) entre las fuentes de tal dicho sir James George Frazer es relevante.

Frazer

Clifford²⁰ nos recuerda que inicialmente los papeles del etnógrafo y del antropólogo eran distintos. Un científico profesional dirigía a distancia la

¹⁸ Van Velsen, “The Extended Case-Method and Situational Analysis”, en A. L. Epstein (ed.), *The Craft of Social Anthropology*, Londres, Tavistock, 1967.

¹⁹ Sigmund Freud, *Tótem y tabú*, Madrid, Alianza, 1969, p. 182.

²⁰ Adam Kuper, *Cultura. La versión de los antropólogos*, Barcelona, Paidós, 2001.

recolección de datos que llevaban a cabo ayudantes inexpertos sobre el terreno. Baste saber que Frazer²¹ jamás abandonó los recintos del Museo Británico para hacer su obra maestra *La rama dorada*, donde siguiendo al padre Acosta nos relata de los aztecas:

Concluidas las ceremonias, bailes y sacrificios, íbanse a desnudar y los sacerdotes y dignidades del templo tomaban el idolo de masa y desnudábanle de aquellos aderezos que tenía, y así a él como a los trozos que estaban consagrados los hacían muchos pedazos y comenzando desde los mayores repartíanlos y dábanlos a modo de comunión a todo el pueblo, chicos y grandes, hombres y mujeres, y recibíanlo con tanta reverencia, temor y lágrimas, que ponía admiración, diciendo que comían la carne y huesos de Dios.

Son notables en este texto las coincidencias de esta ceremonia con la misa cristiana. La pregunta queda en el aire: ¿qué fue lo que realmente vio el padre Acosta?

La etnografía preestructuralista tenía ventajas y desventajas. Entre las primeras estaría el conocimiento de lugares exóticos con tradiciones no occidentales; entre las segundas, el gran problema de la antropología: la veracidad. Hasta donde sé sir James Frazer, a diferencia de Mircea Eliade, Joseph Campbell o Henry Charles Puech, jamás asistió a observar una ceremonia religiosa de las que describe.

Los cursos de antropología social que daba Ángel Palerm²² se iniciaban con un recorrido fascinante. Se leía de primera mano a cerca de 41 autores (preestructuralistas), que iban desde los precursores del mundo clásico (de Heródoto a Lucrecio), la era de las exploraciones (de Marco Polo a Pigaffeta), los misioneros (de Sahagún a Acosta) y los utópicos y rebeldes (de Moro a Las Casas).

²¹ James George Frazer, *La rama dorada*, México, Fondo de Cultura Económica, 1969.

²² Ángel Palerm, *Historia de la etnología: los precursores*, México, SEP/INAH, 1974.

PERIODO ESTRUCTURALISTA

El siguiente gran momento de la antropología social —según Van Velsen— es el de la etnografía estructuralista. Le toca el turno a los profesionales, quienes basados en un riguroso trabajo de campo buscan determinadas estructuras de significación ordenando la acción social en apartados como familia, economía, religión, educación, etc. Hago referencia a la “antropología social británica” y no —como podría pensarse— al método analítico del antropólogo Claude Lévi-Strauss, derivado de la lingüística estructural de Ferdinand de Saussure (1959) y Roman Jakobson (1956, 1978, 1987).

Al estructuralismo (en este caso antropología social británica) se le conoce también como estructural funcionalismo: “El funcionalismo pregunta cómo se interrelaciona cualquier institución o creencia determinada con otras instituciones y en qué medida contribuye a la persistencia del sistema socio cultural como un todo o a la de sus partes”.²³ El estructural funcionalismo surge como respuesta a las descripciones de segunda y tercera mano, ya analizadas en la etapa preestructuralista.

Malinowsky

A Bronislaw Malinowsky (1884-1942), científico e investigador polaco, los antropólogos debemos la superación de descripciones de segunda mano y la precisión en la definición de cultura, cuando afirma que “el saber, la magia y la religión constituyen los tres elementos fundamentales de la cultura”.²⁴ Malinowsky es el primer científico social profesional que para entender otras culturas realiza un trabajo de campo riguroso (de 1914 a 1920): estancias prolongadas en el campo, aprendizaje de la lengua, narrativas etnográficas, entrevistas a profundidad, diario de campo, fichas, etcétera.

²³ Thomas Barfield (ed.), *op. cit.*

²⁴ Abraham Kardiner y Edward Preble, *Introduction a l'ethnologie*, París, Gallimard, 1996.

Un aporte fundamental e involuntario de Malinowsky a las ciencias sociales fue incorporar la relatividad consignada en el principio del observador implicado,²⁵ al experimentar en carne propia la imposibilidad de la existencia de un científico social objetivo (no implicado) que puede desechar todas las prenociones frente a su objeto de estudio. En 1967 su viuda edita en Nueva York “Un diario en el estricto sentido del término”, escrito en polaco y con frases y pasajes en inglés.²⁶ En dicho texto aparecen comentarios que hacen dudar de la recomendación durkhemiana de eliminar todas las prenociones, saber separarse del objeto de estudio y analizar los hechos sociales como cosas, pues consigna:

Nada hay en los estudios etnográficos que me atraiga. En su conjunto el poblado me produjo una impresión más bien desfavorable. Hay una cierta desorganización y los poblados están dispersos, la rudeza y la persistencia de la gente que se ríe y se me queda mirando y mienten me dasanima un tanto. Tengo que abrirme camino en medio de todo esto... Luego me vi nuevamente vencido por una tremenda melancolía, gris como el cielo que rodea por todas partes mi horizonte interior. Arranqué de mis ojos el libro y apenas podía creer que estaba aquí entre estos salvajes neolíticos.

Del clásico de Malinowsky, *Los argonautas del Pacífico occidental*, tres comentarios. En primer lugar, lo significativo de que la presentación del libro esté hecha por sir James Frazer: “El doctor Malinowsky vivió como nativo entre los nativos por muchos meses, observándolos cotidianamente en su trabajo y en su diversión, conversando con ellos en su propia lengua sin la interpretación de un intérprete...” El segundo, el hecho de que en las primeras páginas del libro aparece una fotografía de Malinowsky fuera de su tienda de campaña de lona, emplazada en la playa y de unos diez por tres metros. Al lado de la tienda hay tres edificaciones de me-

²⁵ Idea tomada de Lauro Zavala, “La tendencia dialógica en las investigaciones sociales y humanísticas”, en *La Jornada Semanal*, núm. 219, México, 1993.

²⁶ Clifford Geertz, *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós, 1989.

nor tamaño construidas de madera y palma; todo esto, en palabras de Geertz, para indicar que “Yo estuve ahí”. El tercero se relaciona con el doble lenguaje en las ciencias sociales: por un lado se habla de “salvajes neolíticos” y en la otra, al inicio de *Los argonautas...*, se dice. “Una de las principales condiciones para una etnografía aceptable es que tenga que ver con la totalidad de los aspectos culturales, sociales y psicológicos de una comunidad”.

¿Cuál se podría considerar la contribución fundamental de Malinowsky a lo largo de sus 108 obras? (Hay que recordar que una de sus últimas obras es un trabajo de campo en Oaxaca.) Se podría pensar que la técnica intensiva del trabajo de campo, pero Leach²⁷ nos recuerda que mucho tiempo antes que Malinowsky se embarcara rumbo a las Trobriand ya había abundantes ejemplos de buena etnografía. Boas, otro antropólogo formado en las ciencias duras, había realizado ya un trabajo que con dificultad se podría calificar con otra palabra más adecuada que intenso. De acuerdo con Leach las características específicamente distintivas del trabajo de campo de Malinowsky son: la rigurosa restricción del uso de los informantes profesionales y el presupuesto teórico de que la totalidad de los registros observados por el etnógrafo deben encajar y tener sentido en un gran todo mayor.

Malinowsky –de nueva cuenta siguiendo a Leach– utilizó informantes pero sólo para completar lo que ya sabía. Su primera línea de evidencia era la observación directa. Dificilmente podría llevarse más lejos el empirismo. Malinowsky tenía una desconfianza profunda ante cualquier tipo de información de segunda mano. En la calidad de la observación, más que en la interpretación, está el mérito del funcionalismo de Malinowsky.

²⁷ E. R. Leach, “La base epistemológica del empirismo de Malinowsky”, en E. R. Leach et al., *Hombre y cultura: la obra de Malinowsky*, Madrid, Siglo XXI, 1974.

En 1937, diecisiete años después de *Los argonautas...*, George Murdock, antropólogo norteamericano, se propone elaborar un atlas cultural mundial a fin de “buscar tendencias y leyes en la esfera de la estructura social”. Con gran tenacidad consiguió desarrollar una *Guía*,²⁸ un marco referencial para anotar, fichar e intercambiar todos los elementos de una cultura, desde las formas de intercambio hasta la localización y distribución de los poblados, las condiciones de la vivienda, la manufactura de herramientas, la magia y la religión y con esta base reunir y organizar un inmenso archivo de información sobre las culturas del mundo. Para cumplir dicho propósito reunió a cerca de cien especialistas que de 1937 a 1943 se dedicaron a vaciar en la *Guía* los datos de más de 150 grupos humanos de todas partes del mundo.

Hammersley²⁹ señala que la etnografía es una actividad que se inicia en “la fase previa al trabajo de campo, en la formulación y clasificación de los problemas de investigación y se prolonga hasta el proceso de escribir el proyecto”. De esta manera la etnografía no es una descripción o un ejercicio de redacción sino más bien un esquema conceptual que permite atravesar la realidad.

EL PERIODO POSESTRUCTURALISTA

Geertz

Cliford Geertz, antropólogo que ha realizado trabajo de campo en Marruecos y Java y se ha especializado en hermenéutica y religión, es uno de los científicos sociales más influyentes no sólo en el campo de la

²⁸ George Murdock, *Guía para la presentación de los datos culturales*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa (Antropología Social. Serie Manuales. 1), 1989.

²⁹ Hammersley y Atkinson, *Ethnography Principles in Practice*, Londres / Nueva York. Tavistock, 1983.

antropología social sino en las ciencias sociales en general. Lector de Max Weber, se opone al paradigma de la antropología norteamericana de los años cincuenta, al afirmar que la labor de la antropología no era el descubrimiento de leyes, patrones y normas sino más bien la interpretación de lo que denominó “redes de significación” que la gente teje y en cuyos hilos se enreda.

Geertz³⁰ menciona que la etnografía debe ser considerada como una descripción densa en la cual el etnógrafo se enfrenta a una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas. Estructuras que al mismo tiempo son extrañas e irregulares, no explícitas y en las cuales el etnógrafo debe ser ingenioso para captarlas primero y explicarlas después. Señala que “Hacer etnografía es como tratar de leer un manuscrito extraño. El etnógrafo al escribir ya está definiendo e interpretando”. Cuando Iszaevich³¹ investiga la modernización de una comunidad campesina del estado de Oaxaca escribe, define e interpreta al mismo tiempo: “El personalismo impera en las relaciones con la autoridad. Es más importante ser amigo, familiar o compadre de la autoridad que tener razón. Las diferentes autoridades se solapan entre sí y a sus allegados. Los delitos graves están fuera del control de las autoridades municipales, ya que se turnan éstos al agente del ministerio público”.

Geertz es el antropólogo social contemporáneo con mayor influencia en las ciencias sociales, ya que ha sido capaz de abrir la ciencia de Malinowsky a disciplinas como la filosofía, la literatura y la religión, superando —entre otras cosas— la visión estrecha de percibir a la cultura como “una sopa de letras” donde todo puede tener cabida. Geertz redefine el concepto de cultura al incorporar los elementos de significación

³⁰ *Idem.*

³¹ Abraham Iszaevich, *Modernización en una comunidad oaxaqueña del valle*, México, SEP (SepSetentas, 109), 1973.

propuestos por Max Weber. La cultura deja de ser una serie de objetos que se exhiben en los museos para convertirse en estructuras de significación socialmente establecidas, por las que la gente hace las cosas. La cultura como el principal referente de la antropología social, como un concepto semiótico, como un espacio abierto e inagotable de significados que permiten una infinidad de lecturas de los hechos sociales.

Geertz se centra en el estudio de los fenómenos culturales, entendidos como sistemas de símbolos, así como en la interpretación del significado de las acciones desde el punto de vista de los actores.³² Además de la sociología weberiana, Geertz se aproxima a la hermenéutica francesa cuando propone que la acción simbólica de los individuos pueda ser leída como un texto: “la cultura de un pueblo es un conjunto de textos, que son ellos mismos y que los antropólogos se esfuerzan por leer por encima del hombro de aquellos a quienes dichos textos pertenecen”.³³

Ricoeur³⁴ señala que uno de los mayores aciertos ha sido combatir la ceguera (de marxistas y no marxistas) a la acción simbólica: “Lo que falta en la sociología de la cultura es una apreciación significativa de la retórica de las figuras, es decir de los elementos de estilo: metáforas, analogías, ironías, ambigüedades, retruécanos, paradojas e hipérboles que obran en la sociedad tanto como en los textos literarios”.

Roseberry³⁵ le reprocha a Geertz que olvide tres cosas: a) que las mujeres, a menudo excluidas de su análisis, son parte fundamental de la sociedad, b) que en una descripción de este tipo la explicación de las diferencias sociales es indispensable y c) que hay que analizar la cultura

³² Beatriz Calvo, “Etnografía de la educación”, en *Nueva Antropología*, núm. 42, México, INAH, julio, 1992.

³³ Véase Clifford Geertz, *El antropólogo...*, op. cit.

³⁴ Paul Ricoeur, *Ideología y utopía*, México, Gedisa, 1991.

³⁵ William Roseberry, *Anthropologies and Histories. Essays in Culture, History and Political Economy*, New Brunswick/Londres, Rutgers University Press, 1989.

como una producción y no sólo como un producto: “la interpretación no puede ser separada de lo que la gente dice y hace”.

Giménez,³⁶ basado en Thompson,³⁷ comenta que Geertz no considera de manera adecuada los fenómenos del poder y del conflicto social, además de señalar algunas características de las formas simbólicas, a saber: lo intencional (producidas por un sujeto que se propone comunicarse con otros sujetos), lo convencional (implican reglas, códigos y convenciones de varios tipos), lo estructural (constan internamente de una estructura articulada de elementos relacionados entre sí), lo referencial (se refieren a objetos externos y dicen algo acerca de ellos) y lo contextual (se hallan inmersos en contextos y procesos socio-históricos específicos).

Ante estas opiniones Geertz se preguntaría “¿Cómo conciliar el hecho de que en la cercanía el informante nos dice lo que él y sus amigos ven, sienten e imaginan y eso mismo en la distancia la filosofía científica lo convierte en estratificación, poder, casta o religión?” No se trata de convertirse en nativos para conocer a los nativos sino ubicarse de tal manera que nuestra interpretación esté basada en los significados que la gente tiene y comparte. No se trata de una especie de etnografía de la brujería escrita por brujos sino más bien hacer la etnografía de la brujería escrita por un matemático. Se requieren experiencias directas para iluminar las experiencias lejanas. El etnógrafo no percibe lo que perciben sus informantes. Lo que percibe es “con” o “por medio de” y “a través de”. En el reino de los ciegos que no son tan observadores el tuerto no es rey, es espectador.

Para concluir con el periodo estructuralista hay que mencionar que Van Velsen³⁸ señala que en este tipo de acercamiento más que la descripción se busca la reconstrucción de la morfología social, y que en el

³⁶ Gilberto Giménez, “La teoría y el análisis de la cultura. Problemas teóricos y metodológicos”, en Jorge González y Jesús Galindo Cáceres, *Metodología y cultura*, México, CONACULTA (Pensar la Cultura), 1994.

³⁷ John Thompson, *Ideology and Modern Culture*, Cambridge, Polity Press, 1990.

³⁸ Véase nota 18.

mismo proceso las variaciones individuales son sacrificadas a favor de las regularidades estructurales. Así las acciones sociales, sean individuales o colectivas, son abstraídas e interpretadas por el investigador en relaciones estructurales en forma de sistemas separados: economía, política, religión, parentesco, etcétera.

Ahora quiero referirme a tres perspectivas teóricas que se acercan a lo que hemos llamado posestructuralismo: procesualismo, basado en las ideas de Max Gluckman; interaccionismo simbólico, ligado a la Escuela de Chicago; etnometodología, proveniente de los estudios de Garfinkel. Estas tres escuelas tienen en común que trascienden la postura estructural, cuando señalan que los actores sociales nos definimos por el lugar que ocupamos en la estructura de relaciones sociales y que las posiciones en dicha estructura son inamovibles.

El procesualismo

Nacido en un principio bajo la influencia del estructural funcionalismo y los modelos de equilibrio de Radcliffe Brown, logra superarlos al reconocer la importancia del cambio social. Se le conoce también como Escuela de Manchester, dado que en dicha ciudad se formaron sus autores más destacados. Esta escuela realizó trabajo de campo en comunidades de África Central entre las décadas de los cincuenta y sesenta. El concepto de procesualismo le viene de la idea de acercarse al mundo social como un proceso en el que los actores continuamente están traduciendo las normas y reglas de conducta en cada una de las prácticas que realizan. Las normas son manipuladas por los individuos en situaciones particulares a fin de servir a propósitos explícitos.

Guillermo de la Peña,³⁹ egresado de la Escuela de Manchester, en su trabajo de campo en España menciona que en el mundo urbano no se

³⁹ Guillermo de la Peña, "Los estudios urbanos en la antropología social británica: 1940-1970", en *Antropología y ciudad*, México, UAM Iztapalapa / CIESAS, 1993.

puede hablar de la cultura urbana sino de culturas urbanas, lo que se puede traducir para el concepto de identidad: “diversos conjuntos de valores, símbolos, categorías y normas institucionales (activadas en papeles), que expresan oposiciones y alianzas, pero cuyo grado de relevancia varía. Al reconocer lo inevitable del conflicto abierto o latente este enfoque difiere del funcional: no visualiza las culturas como nichos de adaptación en un proceso de integración y equilibrio”.

En mi caso, en la actualidad realizo una investigación sobre la identidad de los alumnos en la UAM Azcapotzalco. He encontrado que los alumnos no son simples máquinas que acatan a pie juntillas o como un acto reflejo lo que les sugiere u ordena el profesor. Los estudiantes construyen y reconstruyen a diario varias identidades que les permiten participar activamente en el salón de clase mediante una serie de significados compartidos y les capacita —entre muchas otras cosas— a elaborar una ruta crítica para realizar sus estudios, establecer modalidades de estudio (tiempo completo, medio tiempo o tiempo parcial), elegir unidades de enseñanza-aprendizaje, ubicar, tipificar y elegir tipos de docentes en diferentes procesos.

Lo que acontece en un salón de clase no está preestablecido de antemano. Cada actor (docente y alumnos) debe dar sentido a sus acciones en cada una de las ocasiones en las que se reúnen. Los alumnos fuera del aula son además hijos, adolescentes, católicos, trotskistas, deportistas, etc. En el caso del docente sucede lo mismo. Cuando ambas partes se reúnen con base en un programa y un horario predeterminado se constituyen en algo diferente, participan en un proceso fundamentado en relaciones sociales. En esta interacción cada uno de los actores sociales debe elegir entre una serie de normas contradictorias que surgen en el proceso concreto.

Dentro del periodo posestructural el procesualismo (también llamado análisis situacional) tiene un papel fundamental ya que resulta útil en contextos donde hay un manejo de opciones y se busca describir el proceso de la toma de decisiones gracias a registros de campo muy detallados que

den cuenta de determinados individuos, los cuales ejercen –en un periodo de tiempo– una acción determinada en una unidad espacial.

El interaccionismo simbólico

Trabajo iniciado por Herbert Blumen⁴⁰ cuyo postulado básico es que las personas nos orientamos entre las cosas por su significado, ya se trate de cosas físicas (árboles, sillas), seres humanos (madre, padre), instituciones (escuela) e ideales (honradez). Estos significados son dinámicos, se transmiten y retransmiten simbólicamente y se van modificando gracias a la interacción que tenemos con ellos.

Sara Delamont⁴¹ considera que la noción central de los interaccionistas simbólicos es que todos los seres humanos tenemos un “yo” que se convierte en una entidad reflexiva o *interaccionista consigo misma*. Esto significa que pensamos lo que hacemos y lo que ocurre en nuestro interior es un elemento crucial en nuestra forma de actuar. Este “yo” no es una estructura fija, inmovilizada por una autoridad; se trata de un proceso en continuo cambio y por tanto dinámico.

Esta escuela hace una crítica implícita a la hermenéutica de la conspiración (Foucault), que muchas veces ve la acción e interacción humana como un destino manifiesto en donde el actor al interaccionar con sus semejantes no le quede otra respuesta más que el acto reflejo. El postulado básico del interaccionismo simbólico es que cuando dos personas se relacionan cada una de ellas está interpretando a su manera sus actos y los del otro, reaccionando y reinterpretando y reaccionando y reinterpretando.

Joas⁴² considera que de acuerdo a esta escuela todo convenio social tiene un carácter condicional y transitorio y que los actores señalan sus

⁴⁰ Herbert Blumen, *El interaccionismo simbólico. Perspectiva y método*, Barcelona, 1982.

⁴¹ Sara Delamont, *La interacción didáctica*, Madrid, Cincel / Kapeluz, 1985.

⁴² Hans Joas, “Interaccionismo simbólico”, en Anthony Giddens et al., *La teoría social hoy*, México, CONACULTA / Alianza, 1991.

perspectivas de acción (consciente e inconscientemente) emitiendo gestos simbólicos al tiempo que procesan e interpretan a los demás.

LA ETNOMETODOLOGÍA

La etnometodología es la búsqueda empírica de los métodos empleados por los individuos para dar sentido a la acción social y al mismo tiempo realizar las acciones de todos los días, como comunicarse, tomar decisiones y razonar. Sus objetos de investigación han sido temas tan usuales como la educación, la delincuencia juvenil, la acción en los laboratorios de investigación y la burocracia.

El fundador de esta concepción teórica, Harold Garfinkel, emprende sus estudios superiores en 1946 en la Universidad de Harvard, bajo la dirección de Talcott Parsons. Al mismo tiempo se inicia en la fenomenología y lee a Edmund Husserl, Alfred Schütz y Maurice Merleau-Ponty, quienes ejercen sobre él una influencia considerable.

Garfinkel⁴³ indica que sus estudios intentan sustituir el enfoque motivacional de la acción social por un enfoque metódico “Donde las actividades por medio de las cuales los actores sociales producen y manejan las situaciones de las actividades cotidianas organizadas son idénticas a los métodos que utilizan para hacer explicables esos contextos”.

Los etnometodólogos rechazan las hipótesis tradicionales de la sociología sobre la realidad social. Según ellos los sociólogos suponen *a priori* que un sistema estable de normas y significaciones compartidas por los actores gobierna todo el sistema social. Para Garfinkel la realidad social está siendo creada constantemente por los actores, no sólo es un dato preexistente. Hay que poner atención en la forma en que las personas toman decisiones. En lugar de formular la hipótesis de que los actores siguen las reglas, el interés de la etnometodología

⁴³ Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Nueva York, Prentice-Hall, 1967.

consiste en poner al día los métodos empleados por los actores para “actualizar” dichas reglas.

Giddens⁴⁴ considera que el mensaje de la etnometodología es claro: “Hay que estudiar aquellos procesos interactivos, en especial los que giran en torno al habla y la conversación, mediante los cuales los actores elaboran explicaciones y construyen el sentido del mundo externo fáctico. La realidad social es la interpretación contextual e índice de los signos y símbolos entre actores situados”.

En relación con la etnometodología Bourdieu⁴⁵ acepta que existe una experiencia primigenia de lo social que –como lo demostraron Shutz y Husserl– descansa en una relación de creencias inmediatas que nos predispone a aceptar el mundo como evidente. El sociólogo francés considera que se trata de una excelente forma de describir, pero que se necesita ir más allá planteando la cuestión de las posibilidades de las experiencias sociales.

Un concepto central en esta corriente es el de indexicalidad, ya que considera que la vida social se construye a través del lenguaje, no el de los gramáticos o lingüistas sino el de la vida cotidiana –las palabras están rodeadas de circunstancias–. Indexicalidad quiere decir que cada palabra tiene una significación distinta en cada situación particular. Su comprensión profunda está atravesada por “características indicativas” y exige que las personas vayan más allá de la información que se les proporciona.

Coulon⁴⁶ señala que en el transcurso de nuestras conversaciones demostramos nuestra competencia social para hacer intercambios con nuestros semejantes. Por un lado exponiendo, haciendo comprensible ante los demás nuestro comportamiento, y por otro interpretando el de los otros.

⁴⁴ Anthony Giddens *et al.*, *La teoría...*, *op. cit.*

⁴⁵ Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, *Respuestas: por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo, 1995.

⁴⁶ Alain Coulon, *Etnometodología*, Madrid, Cátedra, 1988.

La significación de una palabra o de una expresión proviene de factores contextuales como la biografía del locutor, su intención inmediata, la relación única que mantiene con su oyente y las conversaciones anteriores. Lo mismo ocurre con las entrevistas y cuestionarios.

Una de las primeras investigaciones de Garfinkel consistió en el análisis de los razonamientos de un jurado de Chicago. Quedó sorprendido de que los miembros del jurado sin tener formación en técnicas jurídicas fueron capaces de examinar un delito y pronunciarse sobre la culpabilidad o inocencia del inculpado. Para hacerlo se valían de procedimientos y de una lógica de sentido común. Los miembros del jurado al utilizar su “etnométodo” recurren al “sentido común que tienen dentro de sí”, que está encarnado y no parte de una lógica jurídica especializada.

En el caso de las identidades, igual que el jurado que sorprendió a Garfinkel, muchas veces nos enfrentamos a una caja negra donde vemos la entrada y la salida de los productos pero desconocemos la manera en que se realiza esa reproducción en el interior de la caja.

CONCLUSIONES

Intentamos analizar la manera en que los científicos sociales han construido el concepto de identidad, así como las aproximaciones teóricas para su reconstrucción. En el primer caso vimos que en la identidad –siguiendo a Castells– convergen elementos de la geografía, la biología, las instituciones, la memoria colectiva, los fantasmas personales y las revelaciones religiosas. La identidad es una búsqueda de explicación de las relaciones entre el yo, nosotros y ellos. En la identidad siempre hay un espacio (territorio), un tiempo y una acción.

Para construir las identidades hay dos grandes posibilidades: el estudio de caso y la etnografía. En el primer caso, hay una corriente de

la sociología norteamericana interesada en los procesos de evaluación, sobre todo en la educación, en la que se busca recoger el mayor número de elementos (entrevistas, narrativas, cuestionarios, fotografías) para que los evaluados participen del proceso de investigación.

Se trata de un enfoque pragmático que busca hacer más eficientes algunos procesos sociales que pueden ir desde el funcionamiento de una cafetería o librería, hasta la investigación de las ciencias básicas en la educación básica.

En el caso de la etnografía la dividimos en tres grandes apartados. En el primero hicimos un reconocimiento a Sahagún como el padre de dicha ciencia en el continente americano y dimos algunos ejemplos de los excesos a que puede llevar la confianza en textos elaborados por científicos sociales no expertos. En el periodo estructuralista el lugar preponderante lo ocupan Malinowsky y Geertz. El primero por dotar a la antropología social de las herramientas fundamentales para una investigación: permanencias prolongadas en el campo, manejo de la lengua, desconfianza en la documentación de segunda mano y sobre todo capacidad de observación. El segundo por la relectura que hace de Max Weber para enriquecer y redefinir a la cultura como un concepto semiótico.

En el periodo posestructuralista vimos la Escuela de Manchester y su idea de la acción social como un proceso (y no como una estructura), donde los actores sociales manipulan normas e interaccionan en consecuencia.

En el caso del interaccionismo simbólico mencionamos la relevancia de considerar a la acción social como reflexiva y creativa, en la que el actor social basa su comportamiento en cada una de las relaciones que establece.

Finalmente, en la etnometodología se cuestiona la “sabiduría del sentido común” y se pone especial atención a las acciones que en realidad

hace el individuo en la acción social. ¿Qué es lo que realmente hace un grupo de actores cuando dicen pertenecer a alguna identidad? En esta aproximación se enfatiza un trabajo de campo prolongado y riguroso, donde se pone especial atención a la subjetividad del lenguaje.

Este ensayo pretendió darle al profesional de los estudios de identidad algunas de las muchas herramientas (con abundante bibliografía) con que los científicos sociales han enriquecido la ciencia de Husserl, Durkheim y Malinowsky.

TRABAJOS EMPÍRICOS

ESTRATEGIAS SOCIOESPACIALES Y CONSTRUCCIÓN/
DESTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD URBANA: APUNTES
A PARTIR DEL CASO DE TEPITO

FRANÇOIS TOMAS*

Para que exista el concepto de identidad se necesita que los individuos sientan que están vinculados con un grupo social formando con él una comunidad singular, sea la especificidad de género (la mujer si tiene una reivindicación particular o si es feminista), de sexualidad (*gay*, lesbiana), religiosa. A menudo, la identidad incluye el espacio geográfico y tiene en ese caso la particularidad de poder manejarse sin exclusiva a varias escalas (uno puede ser al mismo tiempo latinoamericano, mexicano, chilango y tepiteño) y de necesitar cada vez una especificidad excluyente para ser percibida como tal: América Latina se definió en reacción contra el imperialismo yanqui; Guatemala rechazó la mexicanidad; para el chilango fuera de la ciudad de México todo es Cuauhtlán, y los vecinos de la colonia Guerrero o de Tlatelolco saben bien, aunque colinden con el barrio de Tepito, que no tienen nada que ver con él.

Cada uno de nosotros puede participar de manera teórica de un sinnúmero de identidades, pero sólo algunas de ellas, a veces una sola, se

* Profesor en la Universidad Jean Monnet, Saint-Etienne, investigador en el Groupe de Recherche sur l'Amérique Latine (CNRS/Universidad de Toulouse Le Mirail).

imponen hasta el punto de determinar nuestra personalidad y acciones. Lo cual significa que lo importante no es describir las múltiples características (género, edad, clase social, recursos, religión, opción política, vivienda) de una persona, sino saber lo que justifica que se percibe o que los otros la perciben como miembro de una comunidad.

En este texto nos limitaremos a la identidad barrial, ésa que reúne de manera indisociable una comunidad humana con el espacio geográfico donde vive. A partir de un caso concreto, casi emblemático, el del barrio de Tepito en la ciudad de México, trataremos de precisar cómo y en qué condiciones puede aparecer pero también desaparecer una identidad.

UN BARRIO QUE VIVIÓ DURANTE SIGLOS SIN QUE SE RECONOCIERA SU EXISTENCIA

El hecho que una comunidad homogénea produzca un espacio específico *no* basta, en efecto, para que se reconozca una identidad barrial. En el caso de Tepito tenemos un buen ejemplo de un barrio que, aunque haya sido de los más antiguos de la ciudad de México, se puede decir que vivía sin que se haya reconocido su existencia durante siglos. Barrio indio, al margen de la ciudad española, no se le podía ni siquiera considerar como irregular, porque fuera de la traza no existían reglas de ordenación del espacio urbanizado. Se le podía más bien ver como uno de los tantos barrios pobres que circundaban la ciudad colonial, por lo menos al norte y al este hasta el sur, porque, como se sabe, los españoles, escarmentados por la tragedia de la noche triste, impidieron a los indios que se instalaran a lo largo de la calzada del oeste para preservar una eventual puerta de salida.

Pero entre los barrios pobres el de Tepito era considerado como el más marginado. La única oportunidad que ofrecía a sus moradores se debía a la proximidad de la ciudad colonial y en la carretera que lo atravesaba en

dirección a Tlatelolco y a la basílica de Guadalupe. Entre La Merced al este y la colonia Guerrero al oeste no pudo beneficiarse del puerto, –como la primera adonde llegaban todos los productos de las chinampas, y de su mercado–, o como la segunda de la estación de ferrocarril y sus industrias. Los historiadores dicen que hasta la mitad del siglo XIX logró mantenerse como parcialidad de indios y que perdió esas características a partir de 1856 y sobre todo en 1875, cuando el gobierno se apoderó de los bienes del clero y de los indígenas para abrir las puertas a los fraccionadores. A lo largo de la actual avenida Reforma se instalaban fraccionamientos para la clase alta, y para los pobres se trazaron entre 1875 y 1894, en el actual barrio de Tepito, las colonias de la Concepción Tequipeuhcan, Violante, Morelos, De la Bolsa y Díaz de León, y además se construyeron la mayoría de las vecindades que aún existían en 1958.¹

En esa época fue cuando Tepito se transformó de barrio de indios arraigados a su tierra a barrio popular de indios y mestizos, inquilinos de cuartos redondos en las recientes vecindades. El nuevo barrio no tenía nada que ver con la parcialidad de indios, y la expansión urbana lo integró dentro de la ciudad, pero se mantuvo socialmente marginado.² En su seno se desarrolló un importante centro de producción de zapatos,³ sin embargo lo que lo caracterizó fue fundamentalmente una economía de la sobrevivencia.

Tanto al final del siglo XVIII, cuando aún era parcialidad indígena, como en la mitad del siglo XX, cuando estaba consolidada su forma de barrio popular, dos proyectos de reestructuración de la ciudad demuestran

¹ Aréchiga Córdoba, Ernesto, “La formación de un barrio marginal: Tepito entre 1860 y 1910”, ponencia presentada en el coloquio La Ciudad de México. Historia y Prospectiva, Instituto Mora, México, febrero, 2001.

² Tepito es un barrio de geometría variable según las épocas y los autores. En un sentido amplio abarca, además de lo que se considera hoy como su corazón, Santa Ana y Peralvillo al oeste y Morelos al este. En muchos mapas se le da a este conjunto el nombre de colonia Morelos, lo que puede generar confusión.

³ Jarquín Sánchez, María Elena, *La producción del zapato en Tepito*, México, UNAM, 1994, p. 174.

que este tipo de barrio sólo se podía mantener si el espacio que ocupaba no interesaba a los actores sociales dominantes y al poder político que estas elites controlaban. De esta manera, el arquitecto Ignacio de Castera diseñó su plan de extensión de la ciudad colonial y no se preocupó de los barrios aledaños a la traza: eran transparentes y sus vecinos invisibles. Extendió el damero de Alonso García Bravo como si el terreno estuviera desocupado.⁴ Los virreyes no tuvieron ni los medios financieros ni el tiempo necesario para llevar a cabo ese proyecto, pero la fuerza cultural de su imagen era tal que, de manera sorprendente, fue confirmado en 1842 por la nueva burguesía que se apoderó del cabildo después de la independencia.

Como ese plan ya no tenía sentido en las condiciones políticas y económicas de esa época, se archivó y fueron, como lo señaló, los fraccionadores de la segunda mitad del siglo XIX los que determinaron la forma urbana, aprovechando la avenida trazada por Maximiliano y los terrenos pantanosos de la antigua parcialidad indígena.

En la mitad del siglo XX la ciudad de México tenía más de tres millones de habitantes y la ciudad colonial con su traza y sus antiguos suburbios ya no constituía más que una parte del centro urbano. Un centro que el poder político quería revalorar y en el cual los propietarios no soportaban que el valor del suelo estuviese bloqueado por los decretos que congelaban las rentas y, como consecuencia, por el uso que se hacía de los predios. Fue en ese contexto cuando el Instituto Nacional de la Vivienda (INV) elaboró un proyecto de refuncionalización⁵ caracterizado por la restauración de los palacios en el interior de la traza y por la renovación-buldozer de los antiguos suburbios.

El objetivo era transformar el Centro Histórico en un lugar de prestigio para el poder político y generar actividades culturales o comerciales

⁴ Hernández Franyuti, Regina, *Ignacio de Castera: arquitecto y urbanista de la ciudad de México, 1777-1811*, México, Instituto Mora, 1997, p. 194.

⁵ INV, *Herradura de lugarios*, México, 1958, no tiene paginación. El mismo organismo publicó en 1970 un proyecto semejante con el título *Renovación del Centro*.

en relación con el turismo, así como rodearlo por un anillo de torres y barras para bancos, sedes de empresas y de servicios. Darle, en definitiva, para seguir el modelo de las ciudades norteamericanas, un *central business district* a la ciudad de México. Más que nunca se negó la existencia de Tepito. Para facilitar el desmembramiento urbanístico del barrio incluso se fraccionó en forma administrativa entre dos delegaciones, así como entre tres distritos políticos y se incluyeron las manzanas del sur del barrio en el perímetro del Centro Histórico.

Como si fuera poco, especialistas e intelectuales dieron, con el pretexto de ser modernos, las herramientas, en forma de modelos de ordenación urbana, con el fin de justificar la expulsión de las familias pobres de sus vecindades, ya sea palacios y conventos reciclados o edificios más humildes construidos para este uso entre las últimas décadas del siglo XIX y los años cuarenta del siglo XX, cuando se bloqueó el proceso de regeneración en relación con los decretos de congelación de rentas.

Entre los urbanistas prevalecía, sustituyendo al higienismo del periodo porfirista y de la primera mitad del siglo XX, un modelo heredado de la ecología urbana norteamericana, según el cual era ineluctable que un barrio viviera y muriera cuando se producía un desfase entre el valor potencial del suelo y el uso que se hacía de él. Lo que significaba que las vecindades degradadas ocupadas por familias pobres no se podían mantener en el centro de una ciudad moderna en expansión. De hecho, como se estaba a punto de reubicar el mercado central de La Merced en las afueras de la urbe (se instaló en Iztapalapa) y de cerrar la estación de carga de Nonoalco-Tlatelolco, desaparecerían las fuentes de trabajo que ofrecían, por lo cual ya no se justificaba, según las leyes del liberalismo, la presencia de las vecindades.

En los terrenos abandonados por la estación de carga, Mario Pani pudo construir, a petición del gobierno, el conjunto residencial más espectacular de México (once mil viviendas para clase media en 110 torres

y barras). Entonces las autoridades decretaron que las vecindades eran tugurios. ¡Quién iba a oponerse a que se destruyeran tugurios! Aunque, de Uruchurtu a Hank González, los regentes de la ciudad de México desarrollaron políticas urbanas diferentes,⁶ y sobre todo los dos últimos que ocuparon sus cargos de 1952 a 1966 y de 1976 a 1982, trataron de “modernizar” los antiguos arrabales, en particular el más pobre de todos: el de Tepito.

¿CÓMO SE CONSTRUYE UNA IDENTIDAD BARRIAL?

Lo paradójico de la historia del barrio de Tepito y su gran interés teórico es que en ese contexto de destrucción anunciada iban a construirse dos identidades contradictorias que podemos analizar como casos paradigmáticos.

Una identidad construida desde afuera

La primera construcción la debemos a Oscar Lewis con su obra *Los hijos de Sánchez*.⁷ Obviamente se trata de una construcción desde afuera fundamentada sobre la existencia de costumbres, así como de modos de vivir y hablar que se transmiten de generación en generación en el seno de la familia y de la vecindad. El papel de esa investigación fue a la vez ambiguo y coincidió con el modelo de desarrollo urbano fomentado por el Departamento del Distrito Federal (DDF). En el momento denunciaba la pobreza, proclamaba que producía una subcultura incompatible con la cultura nacional. No debe pues sorprender que haya concluido la larga introducción del libro afirmando que su obra serviría para que quienes se dedicaran a la tarea de transformar y eliminar la cultura de

⁶ Davis, D. E., *El Leviatán urbano. La ciudad de México en el siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 530.

⁷ Lewis, O., *The Children of Sánchez*, 1961. Editado también en castellano y en varias lenguas a partir de 1963. El libro tuvo éxito mundial.

la pobreza conocieran mejor las complejidades sociales, económicas y psicológicas a las cuales tendrían que enfrentarse.

Para Oscar Lewis la familia de Sánchez era representativa de todos los pobres de México y del mundo, pero la relación que establecían sus miembros con las vecindades hizo del barrio de Tepito un espacio emblemático de la cultura de la pobreza. Ya existía el concepto de convivencia, fomentado en ese mismo momento por Iván Illich en la ciudad vecina de Cuernavaca, pero aún no se había generalizado el de identidad. Por tanto, aunque varios autores hayan denunciado desde hace varias décadas la degradación física y moral del barrio, se puede considerar a la obra de Oscar Lewis como el primer análisis sistemático de un barrio con identidad.

El éxito editorial del libro abrió la polémica entre los intelectuales mexicanos y, con la excepción notable de Carlos Fuentes,⁸ muchos de ellos a lo largo de las décadas siguientes contribuyeron a la formación del mito del barrio bravo: en las novelas, el cine, la música, la pintura, los ensayos universitarios y en los medios de comunicación. El interés de esa identidad construida desde afuera era darle visibilidad al barrio en el momento mismo en que el DDF lo condenaba a desaparecer, pero sin implicar a los actores sociales directamente interesados. Como lo escribió Alfonso Hernández Hernández: “Se han dicho y escrito muchas cosas sobre Tepito y los tepiteños, pero no las habíamos dicho ni escrito nosotros mismos; por ello hicieron de las suyas Oscar Ramírez y Armando Lewis”.⁹

Por tanto en la percepción de Oscar Lewis, de Armando Ramírez¹⁰ o de Juan Guevara, humilde zapatero del barrio de Tepito, hay la mis-

⁸ El barrio es de los pocos espacios urbanos de la ciudad de México ausente en la obra de Carlos Fuentes. Véase Tomas, F., “Le Mexico de Carlos Fuentes”, en *Alfil*, núm. 6, Mexico, IFAL, 1990, pp. 45-48.

⁹ Introducción a *¿En donde quedaron nuestros recuerdos?*, p. 14.

¹⁰ Autor entre otros libros de *Tepito*, México, Grijalbo, 1994, p. 121.

ma ilusión de estabilidad de los modos de vivir y de las costumbres que se transmiten de generación en generación. Cuando Mayo Murrieta le pide a Juan Guevara, alias *El Indio del Cuecillo*, si puede cambiar el barrio con las construcciones que se habían hecho después del sismo de 1985, responde tajante: “Pues fíjese que no puede cambiar Tepito, las cosas o las fincas cambiarán pero las costumbres ¡cuándo! siguen siempre siendo las mismas. Las principales costumbres que tiene Tepito son exactamente las primeras o sea lo que los antiguos dejaron aquí en Tepito, las costumbres esas no se han acabado ni se acabarán porque la gente pues habla a su modo”.¹¹

De los años cincuenta a ochenta, en particular durante las regencias de Uruchurtu, Hank González y Camacho Solís, Tepito estaba sufriendo una serie de transformaciones profundas como las que lo desmantelaron en las mismas décadas del siglo anterior. Mi interpretación es que fue en ese momento cuando los tepiteños elaboraron, esta vez desde el interior, una identidad que no tiene mucho que ver ni con la parcialidad de indios de los siglos pasados ni con la cultura de la pobreza de Oscar Lewis. Y esa identidad se imaginó y se concretó en la lucha que tuvieron que desempeñar los tepiteños para evitar que se destruyeran las vecindades y que los expulsaran.

Una identidad forjada en la lucha social

Desde el porfiriato, el barrio de Tepito estaba condenado por las concepciones higienistas y modernizadoras de los gobernantes, a pesar de que los fraccionamientos del último cuarto del siglo XIX lo hayan reciclado y adaptado a las necesidades socioeconómicas de ese momento. Como lo señala Ernesto Aréchiga Córdoba, la Comisión de Mejoras en los Mercados pidió en 1901 que desapareciera el mercado de baratillo porque “es

¹¹ *¿En dónde quedaron...?*, p. 205.

notorio que la mayor parte de los objetos... proviene del hurto” y porque los zapatos de remiendo y la ropa de segundo uso son una amenaza para la salud.¹² El ayuntamiento no logró suprimirlo, pero concentró todos los puestos de baratillo en la plazuela de Tepito hasta la planeación de un bazar que nunca se realizó. Ernesto Aréchiga añade, con una argumentación convincente, que esta concentración del baratillo en las calles, incluso si no olvidamos un desarrollo urbano carente de servicios y el predominio de casas de vecindad, quizá no baste para explicar

las razones por las que este núcleo de población de escasos recursos, proveniente en gran medida de los estados del interior, llegó a convertirse en una especie de paradigma de los barrios populares de la ciudad de México. Pero por lo menos nos proporciona lo que podría ser descrito como la base material de la imagen y la identidad asociadas hasta el día de hoy al Tepito que conocemos.¹³

Lo entendió muy bien el regente Uruchurtu cuando al final de los años cincuenta, al mismo tiempo que hacía preparar por el Instituto Nacional de la Vivienda y el Banco Nacional Urbano y de Obras Públicas un proyecto de erradicación de las vecindades,¹⁴ prohibió el ambulante. Logró reubicar los puestos en tres mercados cerrados, pero varios comerciantes no se conformaron y constituyó el inicio de un proceso de protesta y organización barrial que siempre trató de mantener su especificidad e independencia sin prohibir los vínculos con los movimientos políticos y sindicales. Según una de esas militantes: “Después que Uruchurtu vino y nos quitó pasaron como unos diez años”,¹⁵ pero al terminar los años sesenta nuevamente los tepiteños pudieron instalarse en las calles del barrio, con el apoyo del Frente Mexicano Pro Derechos Humanos.

¹² E. Aréchiga, “La formación...”, *op. cit.*

¹³ *Ibid.*, p. 22.

¹⁴ INV, *Herradura...*, *op. cit.*

¹⁵ *¿En dónde quedaron...?*, p. 258.

Pero la protesta se desarrolló sobre todo a partir de los años setenta en reacción por una parte contra la intervención brutal del poder político para imponer un plan de restructuración habitacional y abrir nuevos ejes viales y en relación, por otra parte, con el auge del tianguis donde empezaban a imponerse los productos de la fayuca. Fue en ese contexto cuando, por primera vez, apareció y se afirmó por parte de los vecinos, sin por eso cerrarse a la solidaridad de otros, una identidad barrial que supieron en forma admirable valorar en los medios de comunicación tanto en México como en diversos países de Europa, América del Norte y Asia.

Continuando con el esfuerzo de modernización iniciado con la construcción de la unidad habitacional de Nonoalco-Tlatelolco y la prolongación del Paseo de la Reforma al noreste de la Alameda, las autoridades (el gobierno federal y el DDF que dependía de él) decidieron en 1972 concretar el proyecto de 1958 confiando al Instituto Nacional de Desarrollo y Conurbación (INDECO), sustituto del INV, la demolición de vecindades para remplazarlas por bloques de condominios de cuatro plantas. En 1979 se completó este plan, llamado Tepito, por la apertura del Eje 1 Norte que partió en dos el barrio y cuyo objetivo era, además de favorecer la circulación urbana, volver endeble la estructura barrial. Múltiples investigaciones universitarias,¹⁶ así como testimonios de algunos de los actores sociales,¹⁷ nos permiten conocer en detalle lo que pasó y subrayaré que fueron esas intervenciones públicas las que provocaron una reacción

¹⁶ El problema es que la mayoría de esos trabajos no fueron publicados. Entre muchos otros destaca, para citar un ejemplo, la tesis de León Cameo, "El concepto de movimientos sociales urbanos: Tepito como estudio de caso", UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 1984.

¹⁷ Añadiré a los libros de testimonios citados el de S. Héctor Rosales Ayala, *Casco (Vibrencias en un barrio popular y la neta del Arte Acá)*, UNAM, 1990, p. 132. Por mi parte entre febrero de 1986 y noviembre de 2001 reuní decenas de entrevistas en el barrio de Tepito que dieron lugar a varias publicaciones, entre ellas el núm. 17 (junio de 1990) de la revista *Trace*, que coordiné dedicada a *Centro de ciudad y centralidad en la metrópoli*, México, CEMCA, 56.

social y la expresión de la coherencia barrial, a partir de una identidad reivindicada como tal por los vecinos.

El regente Hank González pudo abrir el Eje 1 Norte después de haber desalojado de manera violenta a vecinos de más de 200 edificios que fueron destruidos. Pero del Plan Tepito, que tenía como propósito en su primera fase la construcción de más de sesenta bloques de viviendas, no realizó ni 260 departamentos. Ese fracaso se debe a la falta de recursos públicos, pero sobre todo al desinterés de los promotores privados y a la oposición activa de los vecinos.¹⁸ Tanto las organizaciones de los comerciantes como la asociación de los inquilinos y finalmente el Consejo de Representantes del Barrio se opusieron a ese proceso de renovación-buldozer, tratando de ampliar la movilización de los vecinos con la participación de partidos políticos de izquierda (como el Partido Socialista de los Trabajadores, PST), de intelectuales, artistas, sin olvidar el gremio de los arquitectos.

Fueron determinantes, desde ese punto de vista, las iniciativas de nuevos líderes que crearon un Centro de Estudios Tepiteños, subsidiado por los comerciantes, mediante el cual editaron un periódico, *El Negro* (“un periodiquito chipocludo y picudo y también algo groserón, por que si no, no sería el órgano pelado de la raza tepiteña”),¹⁹ participaron con un grupo de profesores y estudiantes del taller Max Cetto de la UNAM (más conocido como Autogobierno) en la elaboración de un proyecto alternativo de rehabilitación del barrio y promovieron el movimiento Arte Acá para revalorar la cultura popular. Mientras el proyecto de rehabilitación se presentaba con éxito en varios foros internacionales,²⁰ como el Con-

¹⁸ Tomas, E., “Quartiers centraux et stratégies sociospatiales à México”, en *Revue de Géographie de Lyon*, vol. 63, núm. 1, 1988, pp. 3-4 y 55-68.

¹⁹ *El Negro*, año XIV, enero-febrero 1986, p. 7.

²⁰ Interesante pero poco conocido fue el encuentro franco-mexicano de Oullins, un suburbio de Lyon, mediante el cual se fomentó un intercambio de barrio a barrio: Ville d'Oullins, *Rencontres franco-mexicaines d'urbanisme*, Oullins, 1984, p. 67.

greso de la Unión Internacional de Arquitectos (UIA) de Varsovia en 1981, donde fue premiado, los artistas pasaron de las exposiciones en locales destinados a esa función a los murales en fachadas de las vecindades.

El movimiento cultural inició en octubre de 1974 cuando, nos dice el pintor Julián Ceballos Casco, “hicimos la exposición *Conozca México, visite Tepito*, como una parodia de la frase: ‘Quien no conoce Los Ángeles, no conoce México’. La exposición fue en la galería José María Velasco en Peralvillo”,²¹ en la cual participaron, además de Casco, Manrique, Marmata, Bujáidar y Bernal alrededor de Armando Ramírez, quien acababa de tener un *superboom* con la publicación de *Chin Chin el Teporocho* y animaba en la tele el programa *Desde mi barrio*.

Recordando a los hijos de Sánchez nos preguntamos ¿por qué si nosotros hacemos la cultura, tiene que venir un cabrón de fuera a explicarnos nuestra propia cultura?, ¿no?... Después comenzamos con los murales, ¿verdad? María Teresa, *La Divina*, que hizo unas cosas preciosísimas. De allí se pasó a donde vive Mario, allí estaba la Peña Tepito o *Desde el Zaguán*, ya no me acuerdo; allí se hicieron los murales, Manrique, Bernal, María Teresa; hicimos otros murales en la Compañía de Luz que está en la Calzada de Guadalupe; algunos otros en un campamento que había aquí en Jesús Carranza, en otro campamento junto al cine Victoria, campamento que había dejado el Plan Tepito.²²

Situándose en la tradición del muralismo revolucionario convertían las lúgubres vecindades en obras de arte para que nadie se atreviera a demolerlas.

Después del sismo del 19 de septiembre de 1985 el poder político abandonó en forma oficial su proyecto de refuncionalización y de renovación-buldozer de las colonias populares de la Guerrero y la Morelos (incluyendo el barrio de Tepito), pero en realidad tenía años estancado por falta de recursos financieros y desinterés de los promotores privados.

²¹ Rosales, S. H., *Casco...*, op. cit., 79.

²² *Ibid.*, pp. 82-83.

Pero no hay que olvidar que la protesta popular encontró un apoyo inesperado, además del brindado por universitarios, intelectuales y artistas, en el éxito económico del tianguis. Un logro que de manera paradójica iba a provocar una disgregación social y cultural que no habían logrado ni Uruchurtu ni Hank González, pero que anunciaba una caricatura premonitrice publicada por *El Nero*.

ESTRATEGIAS SOCIOESPACIALES Y PÉRDIDA DE LA IDENTIDAD BARRIAL

Si ya existen muchos escritos sobre cómo y en qué condiciones aparecen y se desarrollan identidades, no conozco estudios que se hayan propuesto como propósito el análisis de la destrucción de una identidad. Por eso me parece interesante el caso de Tepito. No sólo nos muestra cómo, pese a la construcción desde afuera de Oscar Lewis, fueron las iniciativas de los tepiteños las que lograron imponer una imagen positiva de la cultura barrial, sino que nos presenta un ejemplo excepcional de disgregación de esa identidad por la propia evolución del barrio, antes que los medios de comunicación confirmen, desde afuera, el deterioro de esa imagen.

Hasta principios de los años setenta los fundamentos económicos del barrio eran el trabajo artesanal del cuero (sobre todo para la producción de zapatos), los talleres madereros, la reparación y el reciclaje de aparatos electrodomésticos y el tianguis cuyo comerciante más representativo era el ayatero que vendía productos de segunda mano, en particular ropa usada. Vale subrayar aquí que, a diferencia de lo que ocurrió en el Centro Histórico, los ayates y puestos instalados en la calle eran de los vecinos y no de ambulantes ajenos al barrio.

Según testimonios de los comerciantes del barrio fue a partir de los años sesenta cuando aparecieron los productos de contrabando: juguetes, relojes, cosméticos, artículos para el hogar, etc. Esa primera fayuca se

llamó hormiga, porque eran los comerciantes los que iban a la frontera y regresaban con el cuerpo cubierto de relojes y con maletas cargadas de productos. Como lo comenta uno de los tepiteños entrevistado por Mayo Murrieta y María Eugenia Graf: “sobre 1965 tuve oportunidad de ir a Laredo... en aquella época se doblaba el dinero, llevaba uno cincuenta y fácilmente ganaba uno cien”.²³

Años más tarde la fayuca pudo ingresar con la complicidad de los jefes de la policía capitalina y de la aduana. Llegaban artículos electrónicos, como lo pude comprobar, en camiones de carga enteros. A partir de ahí el tianguis se amplió hasta ocupar casi todas las calles del centro y sur del barrio. Como me lo informó Miguel Galán Ayala, uno de los principales líderes de los comerciantes, el objetivo del Eje 1 Norte había sido “disgregar el barrio, pero fíjate que con la facilidad de acceso que crearon transformaron todo el centro del barrio en un gigantesco escaparate. En lugar de aislar el barrio se reforzó el tianguis como nunca”. Sobre todo que, a partir de 1984, “los mismos que hacían contrabando hormiga, ya enriquecidos se lanzaron a la fayuca de importación con televisores, videos”.²⁴ Alfonso Hernández Hernández, director del Centro de Estudios Tepiteños, añadía que

los comerciantes se transformaron en la fuerza principal del barrio. De productores se convirtieron en distribuidores de productos venidos de afuera. Los zapatos ya venían más de San Mateo Atenco que del propio barrio. Pero la organización mantuvo la tradición de dispersión para dificultar el control político. La atomización de los gremios pertenece a esa voluntad.²⁵

Cuando el sismo del 19 de septiembre de 1985 afectó el centro de la ciudad de México, el tianguis estaba en plena expansión con una clientela

²³ *¿En dónde quedaron...?*, p. 407.

²⁴ Tomas, F., “Tepiteños”, en *Trace*, núm. 17, Mexico, CEMCA, junio, 1990, pp. 26 y 27.

²⁵ *Ibid.*, p. 27.

de varias centenas de miles de personas cada día provenientes de todos los pueblos del centro de la república, y ya en gran parte clasemediera. Como lo proclamaba con orgullo en su portada *El Negro*: “desaparece el tianguis, ahora será supertianguis”. Esa expansión inquietaba a la Cámara de Comercio y los servicios de la aduana tenían previsto iniciar ese mismo día el cerco del barrio. Naturalmente se aplazó, pero los sucesos ulteriores, como la corrupción e intervenciones policiacas que caracterizaron las dos últimas décadas, demostraron que lo que no habían logrado las agresiones exteriores se estaba produciendo por la evolución interna del barrio.

Pero de momento la reacción del barrio ante las consecuencias del sismo confirmaba sobre todo su vitalidad y coherencia social. Tepito no fue de los más afectados pero, como traté de demostrarlo en un artículo publicado en 1987 en la revista *Trace*,²⁶ los decretos de expropiación de octubre de 1985 permitieron la reconstrucción o rehabilitación de las vecindades más degradadas, convirtiendo a sus moradores en propietarios de sus viviendas (el promedio de inquilinos pasó entre 1985 y 1987 de más de 80% a menos de 25%). Además, a diferencia de lo que ocurrió en la mayoría de los otros barrios, los tepiteños obtuvieron el compromiso de Renovación Habitacional Popular (RHP) de no aplicar de manera sistemática los modelos arquitectónicos de reconstrucción.

Lograron que Manuel Aguilera, director de RHP, reconociera a la vecindad como un sistema en el cual no se podía separar la vivienda del patio (lugar de convivencia), y el trabajo dentro del cuarto redondo de la calle donde se vendían los productos. Para confirmar la función económica de los barrios populares, RHP aceptó que se añadieran 2 750 accesorias en los edificios reconstruidos, gran parte de ellos en Tepito. Se elaboró incluso, en relación esta vez con arquitectos y estudiantes de la Universidad

²⁶ Tomas, F. “Las estrategias socio-espaciales en los barrios céntricos de la ciudad de México: los decretos de expropiación de octubre de 1985”, en *Trace*, México, núm. 11. CEMCA, México, mayo, 1987, pp. 5-25.

Autónoma Metropolitana Azcapotzalco (UAM-A), un modelo de nueva *vecindad* que por fin dio lugar a realizaciones concretas en el barrio.

Esta evolución no evitó el desdoblamiento del barrio, ya por desdoblamiento de las familias cuando los hijos y sus parejas se independizaban de sus padres, ya por la transformación de las viviendas en bodegas, aunque las situaciones estaban relativamente vinculadas. Es verdad que aumentó el número de viviendas,²⁷ pero el desdoblamiento de las familias permitió, en efecto, la transformación por lo menos de una de las habitaciones en bodega para el negocio familiar o para rentarla a comerciantes que no tenían donde guardar sus puestos y su mercancía. Una renta alcanzó niveles tan altos que más valía destinar el espacio disponible, a veces completamente, al negocio. Como lo reconoce Alfonso Hernández Hernández:

Únicamente con rentar una habitación para retirar de noche a los puestos metálicos te da para cada uno de ellos veinte mil pesos por semana y puedes poner cincuenta y hasta cien puestos por habitación; y la ganancia es aún más grande si se trata de mercancía. Por Florida o Aztecas una bodega de treinta metros cuadrados te sale a más de cincuenta millones de pesos. Así que más vale transformar la casa en bodega e irse a comprar una casa por el Pedregal, Villa Coapa, Satélite, Lindavista o Jardín Balbuena. Es más fácil moverse con su familia que transportar su mercancía.²⁸

A medida que aumentaban las ganancias salían del barrio los tepiteños para instalarse en sus nuevas casas, separando así por propia decisión su vivienda del tianguis y de su comunidad de origen. El pintor Julián Ceballos Casco lo interpretaba como una adaptación al “mito de la clase media”.²⁹

²⁷ Se expropiaron 3 176 viviendas en el barrio de Tepito, pero se reconstruyeron o rehabilitaron en los mismos predios 5 553 viviendas. En el conjunto de los barrios del centro de la ciudad el programa de RHP reemplazó 44 437 viviendas dañadas o destruidas por 45 969 nuevas, véase Tomás F., “Estrategias”, *op. cit.*

²⁸ Tomás, F., “Tepiteños”, *op. cit.*, pp. 28-29.

²⁹ *Ibid.*, p. 29.

Esa evolución disgregadora de la comunidad barrial también ganó la organización del tianguis y de los gremios. Algunos líderes, en particular Miguel Galán Ayala, trataron de legalizar el éxito económico mediante una negociación a nivel de los altos mandos de la aduana y la policía. El objetivo era obtener el reconocimiento del tianguis y que los impuestos sustituyeran a las mordidas. Cuando, en enero y febrero de 1990, desarrollé una investigación sobre este tema, el proceso ya estaba bastante avanzado y la evolución de los gremios de comerciantes –uno de ellos (el de Miguel Galán) ya rebasaba los 900 afiliados y otros tres los 600– demostraba que muchos estaban dispuestos a abandonar el sistema anterior de la dispersión (un gremio por calle) para mantener la cohesión barrial y escapar al proceso de tipo mafioso y al control político que prevalecía en el Centro Histórico.

En ese momento los líderes que encontré aún creían que era posible conciliar el éxito económico del tianguis con la convivencia barrial, pensando que la identidad cultural era la más fuerte. Recuerdo que uno de ellos, después de mostrarme cómo los tepiteños enriquecidos habían comprado su nueva casa en otros barrios y transformado su exvivienda en bodega, concluía: “pero la bodega es también su casa”.³⁰ Es verdad que en ese mismo momento los medios de comunicación, siguiendo la tradición abierta en los años setenta por Armando Ramírez, presentaban una visión positiva del barrio y contribuían, tanto en México como en el extranjero, particularmente en Francia, a la promoción del barrio bravo y de una cultura que se reconocía en adelante como parte integral de las identidades mexicanas.³¹ Fue así, por señalar algunos ejemplos, como después del sismo de 1985 el periódico *El Nacional* publicó tres días seguidos (4, 5 y 6 de noviembre) páginas enteras con títulos significativos:

³⁰ *Idem.*

³¹ *Las identidades mexicanas* es el título de un libro colectivo publicado en 1990 por la Secretaría de Educación Pública.

“Tepito: último reducto del mexicano pueblo acá”, “Tepito: 4 siglos de experiencia comunitaria”, “Hasta con los rangers pelearon los valientes tepiteños”, “Queremos nuestro barrio, no pajareras: tepiteños”, “Tepito: un área común donde funciona la convivencia”. El año siguiente, mientras en Francia el editor Autrement consagraba en su libro sobre la ciudad de México un capítulo a “Tepito la conviviale”,³² fueron 16 páginas de *El Gallo Ilustrado*, semanario del periódico *El Día*, las que promovieron la imagen de un barrio que se reconstruía “con la fuerza de las manos”.

En realidad lo que estaba en juego llegó a tales niveles que se les escapó de las manos a los miembros de las asociaciones tradicionales: la aparición de nuevos líderes, de aventureros exteriores y la presión policiaca no admitía a nivel local que desaparecieran las mordidas. Los primeros que trataron de integrarse en el supertianguis fueron españoles y judíos y esa pretensión suscitó una reacción a veces violenta, con manifestaciones de tipo xenofóbico en contra de los gachupines e incluso racista³³ si eran judíos.

Pero cuando a lo largo de los años noventa entraron en el tianguis, apoyados por algunos fayuqueros, los llamados “ojos rasgados” (coreanos y taiwaneses), los gremios locales ya no pudieron resistir. Fue en ese contexto cuando las armas y la droga se añadieron a la prostitución de vieja presencia y sustituyeron en parte a productos de contrabando que, con la apertura de las fronteras, no presentaban el mismo interés. Ya no hubo entonces quién pudiera parar el proceso de degradación mafiosa.

Así como a lo largo de los años setenta los ayateros del callejón de Tenochtitlan vendieron sus puestos a los fayuqueros sin desaparecer to-

³² Lacalmette, P.

³³ Quizá porque considero que toda manifestación de antisemitismo o de racismo es un delito no quise en los textos que publiqué en 1990 relatar la satisfacción de algunos líderes que entrevisté cuando comentaban la destrucción de las instalaciones de un comerciante judío. Signos de este antisemitismo popular aparecen en *¿En dónde quedaron nuestros recuerdos?*, p. 263.

talmente, estos últimos mantuvieron su comercio ilegal frente a mafias cuyos líderes podían también ser policías. Pero las consecuencias fueron diferentes. Una de las más terribles fue la desaparición de las iniciativas culturales y la disolución de la identidad barrial.

Por ejemplo, de Arte Acá sólo quedan unos murales incompletos en la fachada de Florida 54, varias fotografías de los que desaparecieron y el recuerdo de una utopía, según la cual el barrio hubiese podido funcionar como una república dentro de la república, conciliando el éxito de su tianguis con la convivencia heredada de los años de la pobreza. El dinero fácil de la fayuca y de los tráficos ilegales no sólo marginó las actividades manufactureras y al tianguis tradicional, sino que también destruyó la identidad de barrio que se había constituido pocos años antes. Desde ese punto de vista es significativo el cambio ocurrido en una de las actividades del Centro de Estudios Tepiteños (CET). Cuando, a través de la embajada de Francia, este centro obtuvo ayuda financiera del Secours Populaire (Socorro Popular, ONG francesa) para organizar un taller de aprendizaje del trabajo del cuero y de la fabricación artesanal de zapatos, la sorpresa radicó en ver que se inscribían más extranjeros atraídos por la mitología del barrio, en particular algunos hippies norteamericanos y europeos, que pobladores de Tepito. Después de analizar las demandas locales, el CET cerró el taller y contactó al Tecnológico de Monterrey para abrir otro taller, esta vez de aprendizaje del inglés y del manejo de la computadora. De hecho, con la apertura de las fronteras la fayuca ya no era más un producto gancho y los comerciantes se orientaban hacia los productos de los Tigres del Pacífico que generaban negocios más atractivos.

En este nuevo contexto, a principio de los años noventa, los medios de comunicación se desinteresaron del barrio, y le dedicaron nuevos reportajes agresivos, incluyendo la prensa de orientación de izquierda, semejantes a la de los higienistas y modernizadores del porfirismo. Es así como, en un largo artículo de la revista *Proceso*, en su número 1 201 (7 de noviembre de

1999), titulado “Las mafias impunes. Tepito territorio libre, paraíso fiscal”, Miguel Cabildo y Raúl Monge reseñan a partir de fuentes policiacas, judiciales y administrativas, el grave proceso mafioso. Ambos periodistas presentaron el barrio:

Locales que en apariencia venden productos electrónicos trafican con armas o drogas a gran escala; puestos de periódicos que son la fachada de negocios de prostitución; tiendas de abarrotes que sirven de disfraz para vender grapas de co-caina y alcohol a menores de edad; conjuntos habitacionales que funcionan como bodegas y nidos de delincuentes y niños de la calle que forman parte de redes de distribución de drogas. A plena luz del día o cobijados por la oscuridad de la noche, se realizan operaciones comerciales millonarias con productos de contrabando transportados en tráilers desde la frontera norte, cuya carga desaparece en cuestión de minutos.

Excepto las armas, tuve la oportunidad de darme cuenta que todo era cierto. Pero esta descripción no abarca más que una parte de la realidad del barrio. A lo largo de los años ochenta y noventa, e incluso actualmente, no tuve la impresión de que la mayor parte de las familias vivieran de la prostitución, de la droga o de las armas. Además esas familias entienden muy bien la diferencia entre los esfuerzos recientes de las autoridades para limitar la corrupción policiaca y dismantelar el crimen organizado, así como los operativos de policías venales que tratan de intimidar a los comerciantes para que se mantenga esa misma corrupción.³⁴ Desde ese punto de vista la situación de los tepiteños no es diferente a la de la administración capitalina o del gobierno federal. Todos los mexicanos saben que se mantiene una fuerte corrupción y altos grados de criminalidad dentro de la policía y de la justicia, pero el análisis de este problema no se puede reducir a la simple asimilación de la policía y de

³⁴ Ver los tres números (176 en 2000, 180 en 2001 y 185 en 2001) que la revista *Orla*, Toulouse, IPEALT, consagró a la gestión urbana de la ciudad de México, durante el mandato del primer gobierno democrático (diciembre de 1997-diciembre de 2000).

la justicia a la corrupción y el crimen organizado. Así sucede también con la actividad informal.

A lo largo de los años setenta y ochenta ciertos tepiteños creyeron que podían crear, a partir de una lectura idealizada de su historia, un barrio donde la informalidad económica y social se reconocería como parte de su identidad y coexistiría de manera armoniosa con una vecindad digna y una cultura de convivencia a la vez propia y abierta al mundo. La utopía no resistió al choque de la globalización y al abundante dinero que fue como una maldición que alimentó a las mafias y pandillas, que de vez en cuando aparecían en las crónicas periodísticas.

Fue así como el 16 de noviembre de 2000 se catearon bodegas donde se encontraron “camiones con productos extranjeros, como piezas de ornato, enseres electrodomésticos, artículos electrónicos, vajillas y adornos navideños, cuya procedencia se presume ilegal”,³⁵ que provocó una gresca entre “aproximadamente 200 comerciantes y vecinos de la zona, en contra de 500 efectivos de PJ y granaderos, quienes contuvieron la embestida, esquivaron los proyectiles y contratacaron con bombas lacrimógenas, durante poco más de cuatro horas”. Ni el operativo policiaco ni la reacción brutal de los comerciantes eran novedosos, pero sí lo fue la explosión de vandalismo que se desató a partir de las cuatro de la tarde, después que se retiraron los judiciales y granaderos y los comerciantes levantaron su mercancía y cerraron sus locales. Casi a las nueve y media de la noche intervinieron de nuevo entre 1 200 o 1 800 (según las fuentes) judiciales. En el Eje 1 Norte cinco camiones habían sido saqueados e incendiados por grupos de “muchachos”. Diecisiete personas fueron detenidas, entre ellas nueve efectivos de la PGR y de la PGJ “sospechosos de brindar protección a las bandas de robo o transportistas de Tepito”.³⁶

³⁵ *La Jornada*, 17 de noviembre de 2000, “Tepito, un polvorín”.

³⁶ *Idem*.

Rosario Robles, jefa del Gobierno del Distrito Federal, trató de acotar la acción policiaca declarando: “no enfrentamos a los habitantes de Tepito, que son parte esencial y tradicional de nuestra ciudad, sino a delinquentes cuyos intereses están ligados al crimen organizado vinculado al contrabando de drogas y otros ilícitos”. Fue desgraciadamente una advertencia que tenía poco peso ante las imágenes de la televisión y los comentarios de una prensa que le imponía a Tepito, una vez más desde afuera, la fama de un barrio donde prevalecía la delincuencia, y “destinado a convertirse en un gigantesco tugurio”.³⁷ Las fuerzas de seguridad tratan en efecto de apoderarse de las calles y son desde luego las que logran, con apoyo de los medios de comunicación, darle en adelante su imagen al barrio. En cuanto a los actores sociales que imaginaron, fomentaron y difundieron en los setenta y ochenta una identidad de convivencia, se les fue de las manos el poder de convocatoria. Cuando, en 1988, el Centro de Estudios Tepiteños publicó, con el apoyo del *Secours Populaire* francés, *¿En dónde quedaron nuestros recuerdos?*, durante las entrevistas algunos vecinos manifestaron inquietud, pero nadie imaginó que la onda de choque del supertianguis iba a convertir, en apenas diez años, esos recuerdos en el testimonio colectivo de un mundo que estaba a punto de desaparecer.

CONCLUSIONES

En definitiva el barrio de Tepito no sólo se convirtió hace poco más de veinte años en un caso paradigmático de identidad barrial, hasta convertirse en mito, sino también da un buen ejemplo de la fragilidad de esa identidad, tanto desde el punto de vista material como conceptual. La primera evidencia es que para que aparezca una identidad se re-

³⁷ Monge, Raúl, “Caso Tepito, Rosario Robles no atendió advertencias. Sultos los hilos del poder en el Distrito Federal”, en *Proceso*, 20 de noviembre de 2000.

quiere que exista el concepto, lo que significa que no es por casualidad si se tuvo que esperar hasta los sesenta y setenta del siglo XX para que se convirtiera en uno de los temas de la historia urbana. Es obvio que los historiadores pueden manejar el concepto para interpretar sucesos del pasado y considerar, por ejemplo, que en determinado periodo de los siglos anteriores existieron, aunque fuese de manera implícita, situaciones semejantes. Por tanto no creo que sería pertinente comparar coherencia y homogeneidad de la parcialidad de indios de mitades del siglo XIX con la identidad del barrio popular de los setenta del siglo XX.

La identidad barrial es producto de estrategias socioespaciales en las condiciones históricas de las últimas décadas del siglo XX. Estas estrategias pueden ser exógenas cuando los actores sociales determinantes logran imponer desde afuera una identidad, o endógenas cuando son los propios actores sociales del barrio los que toman las iniciativas decisivas. Cualquiera que sea el origen de esa identidad, cuando existe y se reconoce se convierte de manera dialéctica en un factor determinante de las acciones sociales. Al contrario de lo que muchas veces imaginan los actores sociales como ya lo vimos, la identidad no es consustancial de un grupo social o de un territorio. No es más que un momento relativo de una historia que lo transforma todo.

Los actores movilizados cambian. Incluso, como pasó en Tepito, se necesitan a veces eventos dramáticos para mostrar que los que fueron determinantes en un momento dado comprendan y admitan que su tiempo ya terminó. Las bases de una identidad barrial se pueden socavar tan rápidamente como se establecieron. La construcción de una identidad barrial es, como todas las construcciones identitarias, producto de procesos sociales en un momento histórico, y su temporalidad sigue el ritmo de las temporalidades barriales. Transformarse o desaparecer es, al igual que el proceso de aparición, parte de la vida de los grupos sociales y de los territorios que producen.

LA POLÍTICA DE IDENTIDAD EN LOS MOVIMIENTOS SOCIALES. EL CASO DE LA DEFENSA DE LA TIERRA EN EL ORIENTE DE LA CIUDAD DE MÉXICO

EDUARDO NIVÓN BOLÁN*

LA METRÓPOLI MEXICANA Y LOS MOVIMIENTOS SOCIALES RECIENTES

A fines del siglo XX el Distrito Federal, capital de la república mexicana, alcanzó ocho millones habitantes. El dato es impresionante, más aún si se considera que los 32 municipios metropolitanos que le rodean suman nueve millones más, formando un conjunto urbano que se extiende a 3 600 km². A pesar de su importancia económica y social el De Efe,

* Profesor-investigador del Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. Este trabajo es parte de un estudio más amplio sobre los movimientos sociales en México, desde de la perspectiva particular de la construcción de su identificación como sujetos políticos. Este proceso lo he llamado “política de identidad” y hace referencia al modo como los grupos movilizados recortan el universo social ubicándose en él como sujetos universales y particulares al mismo tiempo. El caso que sirve para analizar este proceso –estudiado hasta el momento a partir de información hemerográfica– se encuentra aún activo y su desenlace no es del todo predecible. Sin embargo, deseo proponer que el éxito de su reconocimiento social radica en su capacidad para manejar en forma creativa los elementos que le permiten presentarse, no como simples afectados por las obras de construcción del nuevo aeropuerto de la ciudad, sino como portadores de vínculos más amplios con el resto de la sociedad mexicana.

como popularmente se le conoce, careció durante toda la centuria de un *gobierno elegido por sus habitantes*. En realidad su condición de ciudad capital conspiró para que las fuerzas políticas del Estado, surgido de la revolución, le negaran capacidad de autogobierno. El cálculo del que partieron no estaba equivocado del todo: el curso político de la ciudad de México era definitivo para determinar el destino político del país.¹

En efecto, en gran medida la historia de la democratización del país ha sido también la historia de la reforma del estatuto jurídico del Distrito Federal, pues los principales movimientos sociales de los últimos años tuvieron lugar en esta ciudad. Esto fue posible gracias a la confluencia de numerosos actores sociales que a lo largo del tiempo llegaron a la conclusión que cualquier mejoría de las condiciones de vida de la población estaba supeditada a la transformación del sistema político autoritario, propiciado por el Partido Revolucionario Institucional (PRI).

De la década de los treinta hasta los años sesenta del siglo XX el agente privilegiado de los actores sociales fue el movimiento obrero. El largo esfuerzo industrializador subordinó a la clase obrera al partido oficial, que la convirtió en símbolo y pilar de la unidad nacional y del compromiso con el Estado. Pero a partir de los setenta el liderazgo social de la clase obrera fue cuestionado por su incondicional sujeción al Estado y ausencia de independencia. A falta de un movimiento obrero vigoroso ajeno al dominio estatal ocurrió un giro definitivo hacia otros movimientos sociales como el estudiantil, el urbano-popular y las luchas feministas, étnicas y de minorías sexuales.

Los movimientos urbano-populares a partir de los años setenta fueron resultado de una combinación de reivindicaciones “económicas” –como la legalización de la tenencia de la tierra y la dotación de servicios urbanos– con otras de carácter “simbólico” que propiciaban el fortalecimiento de identidades colectivas. Se reconoce al respecto la notable participación

¹ Esta es una de las ideas centrales del libro de D. Davis, en el que analiza la política de la ciudad de México a lo largo del siglo XX.

de las mujeres en los movimientos urbanos populares, que abrieron la senda a políticas expresamente feministas (Massolo, 1992); también los jóvenes encontraron espacios de desarrollo social y cultural en su seno, así como muchos otros movimientos educativos, artísticos y étnicos.

Durante la siguiente década los movimientos por la democratización se empataron con la construcción de una sociedad civil autónoma, que sirviera de escenario al debate de las demandas de la población. La maduración de la sociedad civil edificó la imagen del ciudadano, poseedor de derechos y deberes frente al Estado y la sociedad y fuente de la legitimidad y del poder público. La “producción” de ciudadanía fue una de las tareas principales de los movimientos sociales: se fincaron las bases de participación en términos de igualdad, se elaboraron numerosos programas de educación popular, se vigilaron los límites del poder y se cuestionaron los poderes extralegales de las autoridades del país.

Con la apertura de las reformas neoliberales a partir de 1982 los movimientos sociales asumieron nuevos significados. Uno fue la reconstrucción del tejido social afectado por el desmantelamiento de la reproducción social de las clases populares: crisis de la seguridad social, desaceleración de las acciones de vivienda del Estado, degradación de la educación pública, encarecimiento de los servicios urbanos, etc. Otro consistió en la orientación de todas las acciones hacia la destrucción del régimen autoritario, lo que politizó todas las demandas sectoriales no específicamente políticas. El efecto en el Distrito Federal fue que de manera gradual poco a poco el gobierno local entró en una etapa de falta de credibilidad entre los ciudadanos, quienes unieron sus reivindicaciones en una sola: apertura de espacios democráticos en la gran urbe.

Uno de los símbolos sociales más movilizadores fue el de la “autonomía”. Éste construyó en realidad un conjunto de nociones que combinan la desvinculación de las organizaciones de masas del sistema político mexicano, con la idea de la “genuinidad” de la cultura popular. Los movimientos ape-

laban a la recuperación de una cultura “propia”, “original”, que en algunos casos se inclinaba a un cierto etnicismo.² La autonomía fundamentaba la emancipación de los grupos subordinados, sin embargo con frecuencia producía un localismo agobiante; proveía a los grupos de fuertes lazos de cohesión interna, pero les separaba de otros conglomerados sociales.³ Es notable que en el caso mexicano la ley, es decir, el conjunto de reglas que en principio debieran regir la convivencia de los que poblamos la república mexicana, no fuera un instrumento apelable para la construcción de un orden social adecuado. Más bien encontramos en expresiones como “la necesidad” o “dignidad” los elementos movilizadores. Ambos conceptos en lugar de apelar al orden jurídico hablan desde un entorno moral o situacional. “La necesidad” es un estado de cosas, de despojo personal, que es causa suficiente para tomar un predio urbano, obstruir una carretera o no pagar impuestos. Es una expresión de la inseguridad económica, pero también provee un argumento coherente para que los colonos interpreten su participación en las invasiones de tierra y en la política urbana. “Dignidad” es también un disparador de la acción, permite ejercer acciones públicas y al mismo tiempo construir en forma simbólica la igualdad.⁴

² A principio de los años ochenta el antropólogo Guillermo Bonfil (1983) construyó un planteamiento de acción cultural de los grupos subalternos a partir de la noción de control cultural. Éste consistía en la capacidad de decidir sobre el empleo de los recursos culturales —entendidos como los elementos de una cultura que se ponen en juego para definir un propósito social y alcanzarlo—. De este modo, la dinámica del control cultural se expresa en cuatro procesos básicos: resistencia, imposición, apropiación y enajenación.

³ En 1989 estudié uno de los casos más notables de la extraña relación entre identidad barrial y aislamiento político. Se trató del barrio de Tepito, ubicado en el corazón de la metrópoli, que se caracterizó por alcanzar notables éxitos en materia de política urbana, pero también por una total desvinculación del resto del movimiento urbano popular (Nivón, 1989).

⁴ No hay un estudio amplio que permita recoger el conjunto de dispositivos simbólicos de los movimientos sociales. En un trabajo propio analizo las nociones de autonomía y “genuinidad” en los movimientos sociales (1998); Miguel Díaz Barriga (1991) discierne la noción de “necesidad” para el caso de movimientos urbanos del sur de la ciudad de México. Francisco Cruces pone en relieve la noción de “dignidad” (1998).

Como se observa, las transformaciones sufridas por los movimientos sociales derivaron en el paso del “economicismo”, entendido como la lucha por demandas particulares para mejorar las condiciones de vida de los afiliados, a la lucha propiamente política en el marco de las instituciones democráticas. El autoritarismo generó la más amplia oposición y la instalación de la democracia, en cambio, se constituyó en la meta principal de la acción colectiva. En este proceso las demandas económicas particulares sólo podían adquirir una dimensión general si se inscribían en el nivel político general. La ciudad de México presenció por primera vez el surgimiento de líderes políticos ajenos al partido oficial. La adhesión política ya no se basaba en la afiliación al partido dominante o en la conducción de movimientos reivindicativos, sino en el desempeño de los diversos agentes en el campo político. Una nueva hornada de dirigentes comprometidos con la lucha ciudadana y la denuncia de la corrupción política aparecieron en la ciudad y de manera gradual se fueron ubicando en los nuevos espacios de participación política producidos por la reforma de las instituciones públicas de la ciudad.

Aunque la transformación democrática de la ciudad de México aún no está concluida, es indudable que el escenario actual de los movimientos sociales es diferente al de la etapa previa a la democratización. La regresión al sistema autoritario es un riesgo vigente que todos los actores sociales deben combatir. Sin embargo, la liberación de los agentes sociales de su dependencia estatal y la ruptura del autoritarismo tradicional ha incrementado la presión de ciudadanos y grupos sociales sobre el Estado. La paradoja de la actual vida democrática de la sociedad mexicana –y en particular de la ciudad de México– es que el nuevo sistema político está más presionado que el antiguo régimen.⁵ La democratización ha produ-

⁵ En este aspecto conviene volver a una de las últimas reflexiones de Gino Germani (1985) sobre la democracia y el autoritarismo, publicados en medio del proceso de vuelta a la democracia en los países del cono sur.

cido un nuevo riesgo de inestabilidad al incrementarse la demanda social sin que las condiciones de desarrollo económico se hayan modificado. Es imposible pedir a los ocho millones de pobres de la ciudad de México o a los 50 millones del país que pospongan la lucha por sus demandas en aras de la estabilidad económica. Así, la nueva administración del gobierno del Distrito Federal no ha disminuido la confrontación política, más bien la ha potenciado, pero ahora sin el elemento unificador que en la etapa del autoritarismo estatal le había dado proyección. La lucha contra el neoliberalismo y la globalización, por ejemplo, no ha tenido el papel articulador que logró el combate por la democracia.

Este último aspecto es el que me interesa considerar: ¿son posibles en la actualidad movimientos sociales unificados?, o por el contrario, ¿la segregación y fragmentación social impiden la formación de sujetos universales en el imaginario colectivo? ¿Cuál es la consecuencia para los movimientos sociales de que existan tantas dificultades para que éstos construyan imágenes universales?

He concluido que, a partir de la observación sobre los movimientos sociales mexicanos de la actualidad, sus acciones no han alcanzado el poder unificador que tuvieron durante la lucha por la democracia. La larga huelga universitaria de 1999-2000 terminó en confrontación de sus protagonistas;⁶ el movimiento obrero militante se enfrenta a tendencias abiertas al compromiso con la productividad y por tanto no encuentran sentido a las clásicas luchas proletarias. Sólo el actual movimiento por la paz en Chiapas ha alcanzado un apoyo general, pero se disuelve al evaluar las actitudes y opciones concretas de los actores sociales. En este marco político surge un importante movimiento social que pone a prueba las instancias de negociación del sistema político y mueve a la reflexión sobre la naturaleza de la movilización social en la etapa neoliberal. Se trata de la lucha de los afectados por la construcción del nuevo aeropuerto de la ciudad de México.

⁶ He realizado un estudio de este movimiento (Nivón, 2001).

EL NUEVO AEROPUERTO DE LA CIUDAD DE MÉXICO COMO UN PROBLEMA TÉCNICO-POLÍTICO

La zona central del país puede verse como un sistema de ciudades cuya suerte está de manera íntima interconectada. Durante décadas esta región fue el motor económico de México; en ella se desarrollaron importantes procesos de industrialización y poblamiento que arrojaron resultados notables de crecimiento económico. Con la llegada de las políticas de ajuste el dinamismo de la región se detuvo. La industria maquiladora recibió un trato preferencial y el país a su vez se propuso reorientar el esfuerzo industrializador —que por años se basó en el crecimiento del mercado interno— hacia la exportación. Las condiciones del cambio no eran fáciles. La zona central contaba con una masa de consumidores *demográficamente amplia*, pero estaba lejos de los puntos de exportación privilegiados: los puertos y la frontera norte. La competencia en el mercado mundial, por otra parte, no era fácil pues la gran infraestructura industrial mostraba un atraso tecnológico, en virtud de tantos años de proteccionismo. Y por último la mano de obra contaba con una tradición organizativa que, a pesar de su origen vertical y autoritario, había promovido un sistema limitado de seguridad laboral y de prestaciones sociales, que muchos sectores consideraron un estorbo para aprovechar las nuevas condiciones de la globalización.

Así, mientras la región fronteriza del norte fue testigo del desarrollo industrial, adaptándose a las condiciones de la producción de bienes de exportación basados en las nuevas tecnologías, el centro del país padeció la decadencia de su industria por razones de obsolescencia, rigidez industrial o agresión al ambiente. La zona centro se transformó de región industrial a una de servicios, aunque estos últimos suponen una gama diferenciada entre sí.

La construcción del nuevo aeropuerto internacional de la ciudad de México forma parte de una estrategia de reactivación de esta vasta región

del país, a fin de recuperar el dinamismo perdido. El nuevo aeropuerto, por tanto, no es el “ábrete sésamo” de un nuevo flujo de inversiones en el centro del país, pero es cierto que sin una infraestructura aeroportuaria adecuada con dificultad se capitalizarán los esfuerzos que empresarios y gobierno realizan en ese sentido:

pese a los esfuerzos concretos en áreas específicas, en materia de infraestructura México se encuentra muy rezagado en relación con los países con los que comercia. El estudio de competitividad de 1999 del World Economic Forum ubica a México en el lugar 31 en la clasificación general entre 59 países; en infraestructura ocupa el sitio 40, y en financiamiento de infraestructura el lugar 54, “lo que indica que este factor está afectando negativamente nuestra posición competitiva global”, señala un estudio conjunto del Consejo Coordinador Empresarial y la Cámara Mexicana de la Industria de la Construcción (Reyes, 2000).

Por añadidura el nuevo aeropuerto supone en sí mismo una inversión dinamizadora del empleo y la industria en la región. Como se sabe, la inversión pública es un factor impulsor del desarrollo económico y en ese rubro nuestro país tiene una cuenta pendiente inaplazable.

En realidad es difícil encontrar voces de agentes sociales, económicos o políticos involucrados de manera directa en el porvenir de la zona central del país que no hayan manifestado, al menos por el natural peligro que representa un aeropuerto a escasos ocho kilómetros del centro de la ciudad de México, la inevitabilidad de relocalizar esta infraestructura. Sin embargo parece que en los debates previos a la decisión del emplazamiento del nuevo aeropuerto, como en los subsecuentes, han existido dos visiones diferentes.

Una hace énfasis en el papel estructurador que tendrá la nueva infraestructura y las inversiones subsecuentes en la orientación del desarrollo de la región centro del país. Insiste, por ejemplo, en el inconveniente de localizar el nuevo aeropuerto en una zona de alto dinamismo demográfico como lo son los municipios metropolitanos de Texcoco y sus alrededores, que han tenido incrementos demográficos en los últimos

diez años a tasas de 9% anual. También asume que la regulación de las aguas de toda la cuenca de México depende de la salvaguarda del ex vaso del antiguo lago, que por ser la parte más baja de la zona termina recibiendo todos los caudales de aguas negras y pluviales de la cuenca. Por último, insiste en que localizar el nuevo aeropuerto en una zona con escaso desarrollo económico y de infraestructura como lo es Tizayuca—a 70 kilómetros del centro de la ciudad rumbo al noreste—permitirá equilibrar el crecimiento urbano de toda la región.⁷

Otra visión considera la funcionalidad que debe tener el emplazamiento de la nueva terminal aérea para el conjunto metropolitano. Para esto se basa en la noción de área de influencia que es “la extensión geográfica en la que necesariamente viven los *usuarios potenciales del aeropuerto*” (Galíndez), que a su vez puede diferenciarse en zonas. “El fundamento de estas delimitaciones se basa en *recomendaciones internacionales* y en la experiencia nacional, ya que se ha comprobado en la red aeroportuaria del país que *difícilmente un pasajero está dispuesto a recorrer más de 100 km por carretera o a viajar más de una hora para abordar un avión*” (*ibid.*). Por lo mismo el enfoque macro-regional privilegiado por la anterior visión es sustituido por otro de alcance metropolitano. Para Galíndez⁸ echar el nuevo aeropuerto hasta Tizayuca sería una decisión equivocada: “Si el nuevo aeropuerto de la ciudad de México se localizara fuera de su área de influencia, la ZMVM *se quedaría sin aeropuerto*” (*ibid.*).

En las semanas previas al anuncio por parte de la Secretaría de Comunicaciones y Transportes sobre este tema se ventiló en la prensa una

⁷ Estos son, en resumen, los argumentos del arquitecto Eduardo Preciai, coordinador del Programa de Investigación Metropolitana de la Universidad Autónoma Metropolitana para apoyar el proyecto Tizayuca.

⁸ El estudio de Demetrio Galíndez López prescinde de consideraciones sociodemográficas en la elaboración de su análisis y asigna un peso prioritario a las consideraciones geográficas y urbanas. El autor es ingeniero civil y maestro en ciencias, con especialidad en planificación urbana y regional, Escuela Superior de Ingeniería y Arquitectura, ESIA-IPN. Los énfasis que aparecen en las citas son del original.

tercera propuesta que llamó la atención, al menos entre los especialistas involucrados en la discusión. El ingeniero Cuauhtémoc Cárdenas, quien gobernó el Distrito Federal de diciembre de 1997 a marzo de 1999, y que aún cuenta con la atención de numerosos agentes sociales, rechazó las propuestas en discusión y se pronunció por “construir las nuevas pistas en una superficie contigua a la del aeropuerto actual, manteniendo éste como zona de servicio del nuevo... [este proyecto sería] una ampliación del aeropuerto actual, ocupando casi en su totalidad terrenos federales, que no tendrían que expropiarse ni pagarse” (*La Jornada*, 15-VIII-01). Sin embargo esta propuesta fue desechada de manera definitiva en febrero de 2002 debido a “los ‘serios’ problemas técnicos que implicaría su alto costo” (*La Jornada*, 7-II-02).

Se tienen entonces, a lo largo de los debates previos a la localización de la nueva terminal aérea, dos perspectivas técnicas contrapuestas: el aeropuerto como factor de desarrollo regional o como requerimiento metropolitano circunscrito a razones de vialidades, demanda, aeronáuticas, etc.⁹ Ambas perspectivas adujeron razones técnicas relevantes y con frecuencia señalaron la importancia de definir los criterios que debieran utilizarse para la toma de cualquier decisión, sin embargo pocas opiniones se atrevían a proponer una ponderación de tales criterios, propios o ajenos, debido a la complejidad de los factores a ser considerados por los responsables gubernamentales. Mucho menos se puso a consideración de las autoridades o de la sociedad —por lo que podemos saber por las notas de prensa— la cuestión de los posibles afectados, los criterios de respeto a la vida de las comunidades rurales que cederían sus tierras a la terminal aérea, o las consecuencias en términos de modos de vida, tradiciones o sistemas de subsistencia que pudieran resentir la ejecución de la magna obra.

⁹ El Colegio de Ingenieros Mexicanos en Aeronáutica se pronunció en noviembre de 1999 por la misma opción de Texcoco “en virtud de que las ventajas aeronáuticas y de desarrollo de actividades económicas, de negocios y de creación de empleos, supera con mucho las opciones no aeronáuticas” (CIMAR, p. 14).

Hasta antes del anuncio definitivo sobre el lugar en que se establecería el nuevo aeropuerto, las reacciones se habían reducido a debates de académicos, técnicos y políticos. Pero la decisión creó un grupo con nuevos interesados: los afectados. Éstos, casi ignorados por los anteriores protagonistas de la discusión, reaccionaron, según parece, de manera paulatina. El problema parecía haber tocado a su puerta y sorprenderlos en pleno sueño. Así describe un diario la “sorpresa” de la noticia en esta pequeña población:

Estado de México (25 de octubre de 2001).— Una hoja blanca pegada a un costado del Palacio Municipal de San Salvador Atenco le anuncia a don Asunción Hernández un futuro que jamás imaginó: la Federación expropió su parcela de riego, de tres mil metros cuadrados, y le dará 75 mil pesos de indemnización, que serán su manutención para el resto de su vida. Liquidarán con \$50 mil a la mayoría. Repartirá el gobierno federal \$534 millones para cinco mil ejidatarios, pero el 20% de las parcelas en la zona de Texcoco son comunales (*Reforma*).¹⁰

Con esto se abrió la etapa de la movilización. Pienso, como Alain Touraine (1985), que la noción de movimiento social, al igual que la mayoría de los conceptos en las ciencias sociales, no describe parte de la “realidad” sino un elemento de un modo específico de construcción de la realidad social. Los movimientos sociales son, en principio, un ejercicio cognitivo. Los individuos se ubican a sí mismos y son ubicados por otros, formando parte de un conglomerado que tiene vínculos imaginarios de identidad. Constituyen visiones del mundo al modo como las analiza Kearney (1975). Se trata de sistemas clasificatorios, así como percepciones del tiempo, espacio y causalidad. Es decir dividen y agrupan la sociedad, imponen un sentido de la historia y del cambio, establecen relaciones entre fenó-

¹⁰ Para efectos de cálculos cambiarios, en México se considera la relación del peso con el dólar en términos de diez por uno.

menos, delimitan territorios... Estos procesos dan lugar a la construcción de identidades políticas particulares o “políticas de identidad”.

A lo largo del movimiento que se gesta en oposición a la construcción del nuevo aeropuerto se observan distintas tácticas de construcción de la realidad social. Una de ellas es la desplegada por un grupo de campesinos afectados y agraviados por el proceso de expropiación de sus tierras: San Salvador Atenco, a 15 km del Distrito Federal. Según el censo de 2000, Atenco es un municipio de 34 435 habitantes que cuenta con un gran territorio dedicado a la agricultura. Sin embargo, de las 11 671 personas que componen la población económicamente activa, 90% se dedica a actividades secundarias o terciarias. Suponiendo que el porcentaje restante se dedique a la agricultura, un tercio de éste (390 personas) estaría compuesto por jornaleros o peones, es decir, habitantes que carecen de tierra. El impacto más notable de la construcción del nuevo aeropuerto se observará en el territorio: más de la tercera parte de la superficie del municipio (37 de 94 kilómetros cuadrados) será expropiada para la construcción de la magna obra y el monto de las indemnizaciones es a todas luces insuficiente.¹¹

Una de las constantes de los movimientos sociales es la combinación de un cierto principio de globalidad con una referencia a una identidad particular. La característica principal de lo que denomino “política de identidad” de los movimientos sociales es la combinación de referentes generales o universales con un grupo social particular. El tratamiento que ha recibido el análisis de la identidad política ha pasado por enfatizar dos aspectos (Hale, 1997, p. 577 ss). Al inicio fue el proceso de elaboración de una identidad unificada que incluyera a todos los miembros de una comunidad. Más tarde *el análisis ha considerado las relaciones internas de un grupo que contiene diferencias internas, lo que afecta cualquier iniciativa*

¹¹ “De la inversión de 2 mil 863 millones de dólares destinada a la construcción del aeropuerto en Texcoco, 1.9 % será empleado para la compra de terrenos expropiados, lo cual, con base en un comparativo internacional sobre proyectos aeroportuarios, significa la proporción más baja” (*Reforma*, 13-V-2002).

política. Este último punto de vista se esfuerza por derrumbar toda forma de esencialismo, enfatizando en cambio la invención de la tradición, la hibridización de las culturas y la multiplicidad de identidades. Sin embargo los movimientos sociales no se empeñan en forma exclusiva en fortalecer la representación de un grupo sino también en relacionarla con sujetos universales o generales. El referente mayor se convierte en un elemento unificador ante condiciones individuales diferenciadas, al mismo tiempo que permite que la sociedad en su conjunto se identifique o distancie del sujeto que está generando la acción política. El “hombre” o el “ciudadano” en el caso de los revolucionarios franceses, el “proletario”, la “mujer” en términos de género, el “estudiante”, son abstracciones movilizadoras de los grupos sociales que de esa manera decantan a la sociedad a favor o en contra de un sujeto universal. Este proceso de construcción de una identidad particular produciendo, al mismo tiempo, referentes universales es el aspecto central de la política de identidad.

La dificultad más grande que manifiesta este proceso en el caso de San Salvador Atenco es que la figura del afectado no es fácilmente un sujeto generalizable. Por ello los afectados han debido apelar a referentes simbólicos que pudieran servir de puentes entre lo universal y lo particular. En primer lugar acudieron a la imagen consagrada del campesino y su referencia revolucionaria en el caso de México. Los vecinos de San Salvador Atenco se presentaron ante la sociedad como nuevos luchadores por la tierra, imagen que a su vez los conecta con la fuente de la nacionalidad y de la identidad mexicana. Roger Bartra ha hablado del campesino como el Adán de la nación mexicana, en el doble sentido de origen y de héroe arruinado por el pecado de la premodernidad:

La cultura mexicana ha tejido el mito del héroe campesino con los hilos de la añoranza. Inevitablemente, la imaginaria nacional ha convertido a los campesinos en personajes dramáticos, víctimas de la historia, ahogados en su propia tierra después del gran naufragio de la revolución mexicana... (Bartra, p. 47).

De esta manera si los afectados de Atenco son individuos particulares, el impacto de su condición campesina mueve la conciencia de al menos una parte de la sociedad mexicana. Campesino, como lo señaló Eric Wolf en los años setenta, es un productor ligado de manera estrecha a la tierra y un tanto ajeno a medios tecnológicamente desarrollados de producción, el cual forma parte de una sociedad más amplia y compleja, en la que se encuentra situado en una “condición estructural asimétrica” de subordinación a través de un excedente en forma de renta. En la historia de México la demanda de restitución de las tierras comunales apropiadas por la naciente burguesía liberal en el siglo XIX y luego la exigencia de una reforma agraria que depositó en el Estado el papel de organizador central de la producción rural durante el siguiente siglo, están aún presentes en las imágenes revividas en forma constante por el panteón político, la escuela, los medios de comunicación y algunas instituciones públicas.¹²

Así, Atenco se moviliza desafiando la modernidad y llevando por delante los símbolos de su vida campesina, mezclando su lucha de resistencia con signos tradicionales del ambiente rural en el que se mueven. Con motivo del carnaval, el pueblo de Atenco se vio en la necesidad de ajustar su sentido tradicional de acuerdo a las condiciones de la lucha:

Estado de México (1 de febrero de 2002).— Como desde hace más de 100 años, tres días antes del Miércoles de Ceniza las calles de Atenco serán invadidas por hombres vestidos de catrines en tonos serios y coloridos, y bailarán con un paraguas en la mano derecha durante 72 horas.

Sin embargo, este año ante el desgaste que ha traído la protesta en contra del aeropuerto en Texcoco, la tradición, que llevará el nombre de “Carnaval de la resistencia”, será económicamente austera, pues los lugareños de este municipio,

¹² Durante el gobierno de Carlos Salinas de Gortari se realizaron modificaciones legales para “liberar” al campesinado de las trabas impuestas por la reforma agraria y de este modo la tierra pudiera ingresar al mercado. Los promotores de esta reforma pensaron que de esta manera sería posible la capitalización del campo mexicano. A la fecha los ejemplos reales de capitalización son escasos y la tierra sigue conservando un cierto aire de inmovilidad.

catalogado como rural, han gastado hasta un millón y medio de pesos en su realización (*Reforma*).

Con todo, el empleo de los símbolos de la vida campesina tienen menos de folclore que de representación dramática, y mientras más cruda sea ésta, es decir, mientras más claramente remita al recuerdo del campesino arcaico, no obstante su vecindad con la gran metrópoli, más efectivo parece ser el desdibujamiento de las condiciones particulares de los afectados por la construcción del nuevo aeropuerto a favor de un sujeto abstracto más general. De este modo, las manifestaciones políticas de los afectados entrañan por ejemplo la movilización de bestias, el uso de machetes y una retórica sobre la tierra como madre universal.

Los medios han jugado un papel relevante en la configuración del movimiento: al relatar o transmitir en vivo las manifestaciones de los vecinos de Atenco destacan con cierto dramatismo los elementos disruptores de la vida social. Los machetes dejan de ser para los comentaristas un instrumento de labranza y se convierten en armas de potencial agresión; el empleo de bestias y las lentas caminatas que realizan por las principales avenidas de la ciudad ponen de relieve su diferente apreciación del tiempo frente a la de los ciudadanos modernos; la tierra es la fuente de los recursos de la vida y no el sustento de un proyecto inmobiliario.

Por parte de los afectados de San Salvador Atenco hay una clara intención de aprovechar los símbolos de la vida campesina:

Las herramientas del campo, como las guadañas, palas, vertederas y asadones, también fueron personajes principales en la plaza, custodiada por una catrina de trapo que representaba a los ricos y al presidente de la república, y una calavera pulquera, que representaba a los pobres y campesinos (*Reforma*, 5-II-2001).

La marcha, que inició alrededor de las 8:45 horas, congrega a vecinos de Santa Isabel Ixtapan, Nexquipáyac, Acuescómec, colonia Francisco I. Madero y a la cabecera municipal, San Salvador Atenco.

El recorrido de unos 28 kilómetros hasta el Ángel de la Independencia que se ubica sobre el Paseo de la Reforma, en el Distrito Federal, es hecho a pie, a caballo,

en camionetas y tractores, así como en una decena de autobuses contratados por los inconformes (*Reforma*, 14-II-2001).

Afilamos los machetes porque estamos en época de corte (en sus cultivos); ¿qué más podemos decir? Ahorita, paso que demos es pensado como si quisiéramos ir en contra de los granaderos, pero ellos no son nuestro objetivo, sino defender nuestra tierra de alguna agresión, no sabemos de quién (Reforma, 28-II-2001).

A este uso de los símbolos se añade la adaptación de tradiciones religiosas para reforzar el sentido de la lucha que los campesinos han emprendido. Con motivo de la fiesta de la Candelaria (2 de febrero) se llevó a cabo una adaptación interesante de la tradicional presentación del Niño Jesús. La costumbre en México es vestir su imagen con algún motivo particular:

Muchos de los habitantes que acudieron a misa en la parroquia del Divino Salvador para festejar el levantamiento del Niño Dios del pesebre se trasladaron al plantón con el propósito de enseñar su canasta a Ofelia Medina. “Hay que festejar –dijo la artista– el Día de la Candelaria, del niño machetero”; y colocó un machete junto a uno de los niños que varias mujeres subieron al estrado donde se realizaba el acto artístico-cultural (*La Jornada*, 03-II-02).

La imagen del campesino en México está asociada por otra parte al universo político de la revolución, movimiento social por excelencia. Antes del levantamiento de Francisco I. Madero en 1910 contra la reelección de Díaz, los campesinos se movilizaban por la restitución de sus tierras, pero aún después de la promulgación de la nueva constitución mexicana en 1917, los movimientos rurales se mantuvieron por años como si los cambios políticos no les afectaran realmente para mejorar sus condiciones de vida. El campesino por otra parte representa al México bronco, metáfora de los sectores sociales que no asocian a las instituciones jurídicas como instrumentos adecuados para lograr sus demandas sociales y que con facilidad desplazan su expresión política hacia la acción directa, extralegal, pero legítimamente sostenida por la urgencia de su situación de vida.

Así en las fechas consagradas por el calendario y el panteón político mexicano los campesinos de Atenco expresan su tono revolucionario, pero éste no mira hacia el futuro sino hacia el pasado.

Durante todo el día, en lapsos de tres a diez minutos, lanzaron cañones de pólvora en la plaza municipal para reafirmar su negativa a la negociación y criticar la postura del mandatario federal (*Reforma*, 5-II-2002).

La marcha se hace por el 20 de noviembre [fecha oficial de conmemoración de la revolución mexicana] y también para advertirle al gobierno que no estamos jugando, y que si quiere una revolución la va a tener; si se retracta de su decreto, estaremos calmados, pero si no, quién sabe (*Reforma*, 21-II-2001).

Con motivo del aniversario del asesinato de Emiliano Zapata los vecinos de Atenco, junto con grupos campesinos y sindicales de otros puntos del país, volvieron a las calles esta vez contra la residencia oficial. Los periódicos sólo recogieron de ese día el incremento de la beligerancia de los manifestantes (fue herido con una piedra un jefe policiaco) y el enorme caos vial de ese día, pero para los de Atenco se trató de una puesta en escena de la renovada lucha por la tierra. Una entusiasta reportera puso en su nota lo siguiente:

El general revolucionario y defensor de tierras en comunidades indígenas, quien nació en 1879 y murió asesinado el 10 de abril de 1919, es el personaje moral que ha encabezado 171 días la lucha de los ejidatarios de Atenco, Texcoco y Chimalhuacán, para revocar el decreto de expropiación de 5 mil 391 hectáreas para construir la nueva terminal aérea (Érika Hernández, *Reforma*, 10-IV-02).

La referencia a la tierra ha ido acompañada de un énfasis particular: la defensa del medio ambiente. Como he señalado más arriba, la opción Texcoco del nuevo aeropuerto supone el aprovechamiento de parte del antiguo lecho del lago ahora desecado por las obras hidráulicas emprendidas desde hace años. Sin embargo estos suelos han sido objeto de importantes trabajos de recuperación emprendidos a partir de los años setenta cuyo éxito ha sido notable. A través de la construcción de lagos

artificiales y de la siembra de pastos salados, la superficie salitrosa de la zona ha cambiado su aspecto. El alcance de las obras ha sido de tal magnitud que el microclima de la región se ha transformado, la ciudad se libró de terribles tormentas de polvo y se ha recuperado la presencia de numerosas aves migratorias procedentes de Norteamérica al volver a encontrar cobijo en la devastada región. Este último hecho ha sido en particular agradable para los habitantes de la megalópolis, quienes lo ven como un rayo de esperanza ante la debacle ambiental. Por ello numerosas asociaciones ecologistas, nacionales e internacionales, han expresado su rechazo a la decisión tomada por el gobierno federal.

De este modo, la defensa del entorno rural de los habitantes de Atenco se ha conectado de manera estrecha con el movimiento ambientalista al identificar la preservación de la ocupación agrícola de la tierra con las necesidades de los habitantes de la metrópoli de obtener un medio más sano. Incluso el rasgo de identidad más universal adoptado por los campesinos de Atenco ha rebasado las fronteras de México y se ha conectado con movimientos críticos de la globalización y a favor del ambiente.¹³

En resumen, tenemos que la “política de identidad” que han seguido los pobladores de Atenco se ha desplegado por tres campos o recursos simbólicos:

sujeto	campesino	revolucionario	ambientalista
soporte simbólico	tradicción	justicia	defensa de la tierra y el ambiente
acción	acción local	acción local y nacional	acción nacional y global

¹³ Aunque la protesta de los ambientalistas ha sido en su mayor parte contra la construcción del aeropuerto en Texcoco, existen otras voces que ven en la obra una oportunidad para lograr el rescate definitivo de la zona. Éste es el caso de los diseñadores del proyecto “México, ciudad futura”, en su mayoría arquitectos, que defienden la opción Texcoco precisamente por criterios ambientalistas (*Proceso*, 21-1-02).

El efecto de cada una de estas construcciones ha sido notable aunque en ocasiones contradictorio. Por ejemplo el Partido de la Revolución Democrática (PRD) encontró en la lucha de Atenco dos factores favorables. El gobierno del Distrito Federal ha considerado equivocado el lugar elegido para el nuevo aeropuerto porque, argumenta, afectará el desarrollo urbano, pondrá en riesgo la recuperación ecológica del ex vaso de Texcoco y propiciará la especulación de la tierra. Otro sector del mismo partido encontró en esta lucha una manifestación de rechazo a la política neoliberal del gobierno foxista que se manifiesta en la priorización de los intereses capitalistas (nuevo aeropuerto) sobre los populares (campesinos de Atenco). De esta manera el PRD ha apoyado la demanda legal de los campesinos de Atenco que han denunciado la decisión como violatoria de principios constitucionales. Lo sobresaliente es que ambos apoyos han sido rechazados por los campesinos de Atenco, quienes, entre otras cosas, habitan municipios gobernados por el Partido Revolucionario Institucional.¹⁴

El movimiento zapatista, por su parte, hizo presencia en el pueblo rebelde manifestando su apoyo a su lucha en defensa por la tierra, sin embargo la respuesta de los vecinos fue más bien limitada. Más favorable ha sido la integración de los campesinos de Atenco a la lucha antiglobalización en la que ocuparon un papel relevante en la pasada Cumbre Mundial sobre la Financiación del Desarrollo. La principal manifestación ocurrida en la ciudad de Monterrey fue encabezada por los pobladores de Atenco, quienes bajo las demandas de “Tierra sí, aviones no”, “Los campesinos también queremos negociar, no nada más los industriales”, “Zapata vive, la lucha sigue”, volvieron a mostrar sus machetes y signos campesinos. A su vez han recibido apoyo de extranjeros que en México como en otros países se movilizan en forma parecida a lo ocurrido en el caso zapatista.

¹⁴ Una nota de prensa de fines de 2001 tenía la siguiente cabeza: “Acusan campesinos [de Atenco] al PRD de oportunista” (*Reforma*, 06-XII-01).

Es demasiado pronto para determinar hasta dónde será exitoso el movimiento de defensa por su tierra. Por el momento el curso legal del movimiento ha consistido en demandar la nulidad de la decisión del gobierno federal, debido a que ha incursionado en materia de calificación del uso del suelo, que más bien es una atribución local. Sin embargo no es ahí donde está el verdadero pulso del movimiento sino en la capacidad de vincularse de manera amplia con otros sectores de la sociedad mexicana. Desde mi punto de vista el movimiento no ha logrado identificarse todavía con el conjunto de la población metropolitana.

Si aceptamos la hipótesis de que los movimientos sociales corresponden a momentos diferentes del desarrollo capitalista, podemos interrogarnos sobre las características que asumen en la etapa actual del capitalismo global. El nuevo panorama social y cultural de este periodo no encuentra en las clases sociales o en los grupos privados de representación identitaria su principal protagonista. Son las mayorías silenciosas excluidas de empleo, sistema de pensiones, papeles de residencia, información eficiente, educación para la cultura global y acceso al consumo, sus principales protagonistas.

Vistos como procesos culturales, estos movimientos adolecen de referentes que les permitan remitirse a sujetos políticos universales. El proletario, la mujer o el ciudadano se transforman poco a poco en sujetos de alcance más limitado, de modo que se privan de instrumentos simbólicos que les acerquen al conjunto de la sociedad, que termina por rechazarles. Habermas advierte el riesgo que esta confrontación significa para el desarrollo de la democracia,¹⁵ pues constituye un salto atrás en cuanto a los acuerdos alcanzados por las sociedades modernas.

¹⁵ La república burguesa nació con una vocación universalista, por lo que el desarrollo de guetos o bolsas de exclusión cuestionan toda decisión que no los tome en cuenta por más democrático que haya sido su acuerdo: "...decisiones mayoritarias, tomadas de modo formalmente correcto... acaban enterrando la legitimidad de los procedimientos e instituciones del estado de derecho y la democracia" (Habermas, 1998, p. 195).

¿Cómo repercuten estas transformaciones en las condiciones de la movilización política? Quizá la característica más trágica de las movilizaciones de los excluidos es la profunda conciencia de su situación y la impasibilidad de los poderes constituidos hacia la misma.

Quiero evitar la impresión de que la característica fundamental de los movimientos sociales del actual periodo esté reducida al horizonte de la exclusión y a las revueltas limitadas. En los hechos, el movimiento obrero o los nuevos movimientos sociales basados en identidades restringidas continúan expresándose en todas las sociedades,¹⁶ pero junto a éstos encontramos múltiples manifestaciones de movimientos sociales que no alcanzan a ser comprendidos por la sociedad, terminando por profundizar su situación de abandono. Los campesinos de Atenco tienen la palabra. Su esfuerzo por ganar la solidaridad avanza de manera pendular. Ésta parece ser la marca de la respuesta social, entre el apoyo y la indiferencia, la identidad y el desconocimiento, la repulsa y la oportunidad de coincidir con el rechazo a un régimen que parece alejarse de la vida cotidiana de la población que representa.

BIBLIOGRAFÍA

Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo, 1987.

Bonfil, Guillermo, "Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema del control cultural", en *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 103, México, UNAM, 1983.

Colegio de Ingenieros Mexicanos en Aeronáutica, *El nuevo aeropuerto internacional de la ciudad de México. Una decisión trascendental para las líneas aéreas mexicanas*, México noviembre, 1999.

¹⁶ Aunque es cierto que en las sociedades industrializadas cada vez hay un menor espacio para la lucha proletaria y que la aceptación del pluralismo cultural está restando protagonismo a las reivindicaciones de las minorías culturales.

- Cruces, Francisco, "El ritual de la protesta en las marchas urbanas", en Néstor García Canelini (coord.), *Cultura y comunicación en la ciudad de México*, vol. 1 México, UAM / Grijalbo, 1998, pp. 26-83.
- Davis, Diane E., *El Leviatán urbano. La ciudad de México en el siglo XX*, México, FCE, 1999.
- Díaz Barriga, Miguel, "Urban Politics in the Valley of Mexico: A Case Study of Urban Movements in the Ajusco Region of Mexico City, 1970 to 1987" tesis de doctorado, Stanford University, 1991.
- Galindez López, Demetrio, "Nuevo aeropuerto de la ciudad de México. ¿Tiza yuca o Texcoco? Análisis-propuesta a la problemática del transporte aéreo de la Zona Metropolitana del Valle de México: un estudio de planeación regional", agosto, 2001.
- Germani, Gino, "Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna", en Germani *et al.*, *Los límites de la democracia*, Buenos Aires, CLACSO, 1985.
- Habermas, Jürgen, *Más allá del Estado nacional*, México, FCE, 1998.
- Hale, Charles R., "Cultural Politics of Identity in Latin America", en *Study Annual Review of Anthropology*, núm. 25, 1997, pp. 567-590.
- Kearney, Michael, "World View Theory and Study", en *Annual Review of Anthropology*, núm. 4, 1975, pp. 247-270.
- Massolo, Alejandra, *Por amor y coraje: mujeres en movimientos urbanos de la ciudad de México*, México, El Colegio de México, 1992.
- Nivón Bolán, Eduardo, "Los nuevos movimientos sociales. Ciudadanía y representación en el movimiento universitario", en *Alteridades*, núm. 11, México, pp. 29-48.
- , "El surgimiento de identidades barriales. El caso de Tepito", en *Alteridades*, México, UAM, 1989, pp. 31-44.
- , *Cultura urbana y movimientos sociales*, México, UAM/CONACULTA, 1998.
- Preciat Lambarri, Eduardo, "Tizayuca o Texcoco: una decisión estratégica", en *La Jornada*, 12-VI-2000.
- Reyes, Adriana, "Infraestructura en el Sector Comunicaciones y Transportes, Aeropuertos y Carreteras", en *Construcción y Tecnología*, México, Instituto Mexicano del Cemento y el Concreto, 2000.

- Sevilla, Amparo, *Flor de asfalto. Las expresiones culturales del movimiento urbano popular*, México, INAH, 1999.
- Touraine, Alain, "An Introduction to the Study of Social Movements", en *Social Research*, núm. 52 (4), invierno, 1985, pp. 749-787.
- Wolf, Eric R., *Los campesinos*, Barcelona, Labor, 1975.

ÍNDICE

Presentación	7
Espacios e identidades.....	11
Sergio Tamayo y Kathrin Wildner	

DE TEORÍAS

Cotidianidad e historicidad en las identidades colectivas	37
Armando Cisneros Sosa	
Vida cotidiana e identidad	57
María Teresa Esquivel Hernández	
Ciudadanía e identidades urbanas.....	91
Sergio Tamayo	
Maneras de estar: aproximaciones a la identidad y la ciudad	141
Miguel Ángel Aguilar D.	
Las identidades en contextos multiculturales.....	165
Jorge Morales Moreno	

DE MÉTODOS CUALITATIVOS

Espacio, lugar e identidad. Apuntes para una etnografía del espacio urbano	201
Kathrin Wildner	

Apropiación, identidad y práctica estética: un sentir juntos el espacio	229
Vicente Guzmán Ríos	
El espacio desde la semiótica de Peirce	281
Juan Manuel López Rodríguez	
Tras la búsqueda de la identidad	307
Jorge Ortiz Segura	

TRABAJOS EMPÍRICOS

Estrategias socioespaciales y construcción/destrucción de la identidad urbana: apuntes a partir del caso de Tepito.....	335
François Tomas	
La política de identidad en los movimientos sociales. El caso de la defensa de la tierra en el oriente de la ciudad de México	359
Eduardo Nivón Bolán	

Identities urbanas, número 85
de la colección Cultura Universitaria del Departamento
Editorial de la Coordinación General de Difusión Cultural
de la Universidad Autónoma Metropolitana
se terminó de imprimir en diciembre de 2005
en los talleres de Editorial Progreso, S.A. de C.V.
El tiro fue de 1 000 ejemplares sobre papel cultural de 90 g
en tipos Baskerville regulares e itálicos de 10, 12 y 14 puntos.
La formación estuvo a cargo de Roxana Sánchez Rodríguez
y el cuidado de la edición a cargo de Leonardo Castillo.

UAM
HM753
I3.4

2894687

Identities urbanas / coo

Formato de Papeleta

El usuario se obliga a devolver el material
señalada en el se

Código de barras.

28

FECHA DE DE

Otros títulos de esta colección

- 81 *Los trabajos y los días del antropólogo:
ensayos sobre educación, cultura,
poder y religión*
Roberto Varela
- 82 *Vidas itinerantes en un espacio
laboral transnacional*
Fernando Francisco Herrera Lima
- 83 *Rezagos de la modernidad.
Memorias de una ciudad presente*
Ma. Cristina Sánchez-Mejorada Fernández
- 84 *Idea humanística y modernidad.
La crisis de la racionalidad occidental*
Joel Flores Rentería y
Francisco Piñón Gaytán (coords.)



2894687

Este libro intenta de-construir de manera analítica los fundamentos con los cuales es posible explicar las identidades urbanas. Se centra en aquellos aspectos teórico-metodológicos de la relación identidad-espacio que hacen referencia a la construcción o crisis de tales identidades. No es una apología de las identidades, al contrario, las entiende como una forma compleja que refleja las contradicciones sociales de la vida cotidiana de los individuos así como la dialéctica de la resistencia a la dominación. Unas formas buscan construir nuevas utopías mientras que otras se entronizan en el pasado milenario. Estudiar las identidades urbanas es comprender la manera en que la gente se organiza, se identifica entre sí, se enfrenta, lucha e interpreta su posición social y espacial; es comprender el sentido que los individuos dan a su vida y a la de los demás; es comprender, en fin, las ciudades mismas.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

